ARTURO ENRIQUE SAMPAY

LA CRISIS DEL ESTADO DE DERECHO LIBERAL-BURGUES



EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

ARTURO ENRIQUE SAMPAY
MIEMBRO DEL INSTITUTO ARGENTINO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

LA CRISIS DEL ESTADO DE DERECHO LIBERAL - BURGUÉS

BUENOS AIRES

INDICE

Pág.

INTRODUCCIÓN, por *Francisco Ayala* 7
PRÓLOGO 11

CAPÍTULO PRIMERO

NOCIONES PREVIAS DE TEOLOGIA POLITICA (ACCESO METODICO AL TEMA)

I.—El Estado como ente de cultura 27
II.—Relación esencial entre la cosmovisión y la forma de Estado: Teología Política 37
III.—El Estado como estructura real y forma de vida 47

CAPÍTULO SEGUNDO

EL ESTADO DE DERECHO LIBERAL-BURGUES

I.—Sentido con que usamos la locución "Estado de Derecho" .. 59
II.—El fin del Estado: la garantía del subjetivismo de la libertad 62
III.—La organización formal del Estado 71
IV.—El sustrato político del Estado de Derecho liberal-burgués .. 83

CAPÍTULO TERCERO

LA CRISIS DEL SUBJETIVISMO DE LA LIBERTAD

I.—El hombre y el mundo medioeval 103
II.—La aparición del hombre moderno y su mundo 115

Pág.

III.—Consecuencias de la Reforma: la sustantivación de la Política y de la Economía 128
IV.—La conciencia filosófica del subjetivismo de la libertad 146
V.—Formación histórica del Estado de Derecho liberal-burgués .. 156
VI.—De la libertad del *liberalismo* a la absorción *totalitaria* del hombre 177

Capítulo Cuarto

EL SURGIMIENTO DE LA DEMOCRACIA RADICAL DE MASAS

I.—La democratización fundamental de la sociedad 210
II.—Cambios de los modos de formación y selección de la clase política dirigente 241
III.—El irracionalismo violento como expresión política de las masas 247
IV.—Los mentores ideológicos del irracionalismo violento de las masas 256
V.—De la democracia radical de masas al Estado de Monopartido 271

Capítulo Quinto

LAS NUEVAS FORMAS DE ESTADO

I.—El Estado fascista. La absolutización política y moral del Estado 287
II.—El Estado soviético ruso. La absolutización de una clase económica 307
III.—El Estado nacional-socialista. La absolutización de una raza 331
IV.—El Estado corporativo de Portugal 351

Registro alfabético de nombres 377

El libro para cuya presentación me han sido encomendadas estas líneas es realización cumplida y cabal de un propósito ya en sí extraordinario: el de elevar a términos de teoría y encuadrar en ellos los accidentes de una situación práctica anunciada a nuestra experiencia vital en formas que, por perturbadoras, son las menos adecuadas para suscitar una reflexión serena y objetiva. En momentos como los actuales, frente a una crisis de tan abisal hondura, suelen configurarse dos actitudes de opuesta dirección, pero de igual esterilidad: la que, en trivial gritería, aporta a la confusión ambiente puras posiciones de voluntad —mal portadas, como es inevitable, por conceptos inoperantes, desprovistos de toda vigencia e incapaces de persuasión—, y la que, desentendida de la realidad, despreciando los datos en presencia, busca refugio, por huir de su caos, en puras logomaquias, cuya perfección formal no consigue sino poner más de relieve su carácter de evasión respecto de la vida.

Sampay ha sabido colocarse en la única actitud fecunda: encara decididamente la realidad y trata de hacerse cargo de ella en sus datos esenciales. Este propósito habla en pro de su capacidad teorética mejor que la más acabada construcción de corte académico que hubiera podido servirnos, y acredita una madurez espiritual sorprendente en un hombre de sus años. No ya sorprendente sino milagroso sería que el propósito se hallara logrado sin dar lugar a discrepancia. Son demasiados en cantidad y enormes en volumen los materiales de todo orden barajados al llevarlo a cabo para que no pueda señalarse desacuerdo en la interpretación de algunos. Y el mismo proceso cuyo conjunto se estudia reviste proporciones y presenta compleji-

[redacted]

PRÓLOGO

Este libro, afanada cosecha de una investigación sociológica del colapso que a nuestra vista sufre el Estado de Derecho liberal-burgués, nació en función de la Argentinidad.

En efecto: fué meditado y hecho con la mente y el corazón puestos en nuestra acongojadora realidad política, aunque a la vez y en lo hondo, fuimos movidos a la empresa por una fe irrefragable en el destino vector que nos aguarda, es decir, aguarda a la Nación que es nuestro medio y substrato histórico y a la que estamos existencialmente adscriptos.

Ahora bien; preciso es tomar consciencia de lo siguiente: desde ningún punto de vista se puede tramontar la fase crítica de la Cultura que nos ciñe y altera, menos aún proyectar claridades sobre la ruta que hacia el porvenir tenemos abierta, si no cobramos inteligencia científica del presente. Por esto, para contribuir a rebasar, de los actuales eventos catastróficos, la impresión ingenua, *que es un corte inmediato y transversal de la historia, en consecuencia, un visaje falso, y, en cambio, tomar conocimiento* genuino *del desenlace crítico de la estructura fundamental de Cultura* moderna — *el Estado liberal-burgués va engarzado en esta estructura como un* elemento — *es que hemos ido, recta y ardidamente, al encuentro de los datos esenciales de la tremenda realidad política de Occidente.*

Cuando en nuestros días, los grandes movimientos democrático-masivos condicionaron un Estado omnipotente, incontrastable, absorbente; portadores activos de una concepción del mundo que correlacionaba un cerrado esquema cultural, de ortodoxa intransigencia, porque las cosmovisiones son verdades que se excluyen en su incondicionalidad — totalitario *fué el término que se vació de su prístino y trivial significado para*

expresar la especificidad del nuevo tipo de organización política — los equipos de intelectuales y los políticos que aún estimaban con la escala conceptual de valores de una época histórica consunta, negaron la razón de ser de esta marea oceánica que se venía abrevando en centurias de acontecer, pero que muy especialmente, durante la segunda mitad del siglo XIX, había quedado presta para anegar con su flujo al Occidente. Y como esta negación era un dictado de la razón, esa "intellection pure" *del legado cartesiano, fuerza demiúrgica del mundo y la sola fuente de donde mana el incremento axiológico de la historia — alambicado el hombre en su dimensión intelectual, la Cultura se reduce a mera fabricación del pensamiento — creyeron, con el optimismo antihistórico del racionalista, que desconociéndole veracidad intelectual al totalitarismo, lo habían aniquilado. La Tercera República de Francia hizo la experiencia a expensas de su vida.*

Sin embargo, se tenía ante los ojos, sin percibirlo en su enterez, con la trágica miopía de los hombres fronterizos, el relevo de un mundo por otro, borroso en sus contornos y fluctuante en el sentido, pero que atestiguaba la caducidad del anterior: era la estructura histórica de cultura moderna *que agotaba el ciclo de su vida y comenzaba a desmedrarse. Los fenómenos terminales de los orbes de cultura, que son lacerantes para la generación que los lleva como vivencia y cuyo* tempo *es la estrepitosa subitaneidad de los despeños, se daban, en esta circunstancia crítica, tal como Maquiavelo, en el orto de la modernidad, lo había prenunciado con el politicismo moralmente incondicionado de la* ragioni di stato.

Los argentinos debemos aleccionarnos en la experiencia histórica acumulada. Por un privilegio insospechado — ¡la paradoja del rezago hispanoamericano! — todavía es dado hacerlo, pues aquí sazonan con retardo los últimos frutos de la desintegración moderna. Comprendido, como estamos, en el ámbito cultural de Occidente, no podíamos escapar a los efectos turbadores de la homogeneización y universalidad de la crisis actual y menos librar del mismo trance a nuestro Estado liberal, inmerso y condicionado por la privativa concepción bur-

guesa de la Cultura. En consecuencia, estamos permeados por el mal de Occidente, al que pertenecemos, malgrado los majaderos del autoctonismo indígena.

En efecto: nacimos a la vida independiente bajo la constelación modernista. Nuestra revolución emancipatoria fué una ruptura consciente con la hispanidad, *entendida ésta, en lo fundamental, como la antípoda del pensamiento racional-individualista vigente en el resto de Europa. Alberdi resume muy cabalmente el esguince ideológico que implican los* ideales de Mayo, *con las siguientes palabras de su* Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho: *"La Edad Moderna es la victoria del racionalismo. Descartes, pone a Europa sobre esta ruta fecunda, en que América es llamada a colocarse si ambiciona a los rangos de la civilización moderna, enteramente inaccesible por otra vía. España es lo que es, porque ha tenido más gusto en creer en los errores de San Agustín y San Bernardo, que en las verdades de Newton y Descartes".*

En la misma grávida coyuntura histórica — el punto en que se opera el tránsito del medioevo a la modernidad — cuando el continente se decide por la total inmanentización de la Cultura, España reelabora el trascendentismo medioeval, y, con furor combativo — ¿cidiano...? ¿quijotesco...? — *afirma y restablece lo que Europa niega y sustituye. Así, a la Reforma le sale al encuentro con la cruzada de Contrarreforma, la Compañía alistada bajo bandera por San Ignacio de Loyola y la restauración católica del Concilio de Trento impuesta en su gran parte por teólogos españoles. Al Renacimiento pagano le arrostra el vigoroso remanecer escolástico del siglo XVI. Frente al fenómeno sociológico de la secularización del Estado, predicada por Maquiavelo y conceptualmente sistematizada por Bodin, el jesuíta Francisco Suárez y los epígonos de su escuela, remozan, actualizándola, la concepción* tomista *de la Política y del Estado; y, con algunas décadas de posterioridad, Pedro de Rivadeneira publica su* "Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos deste tiempo enseñan" *y Saavedra Fajardo compone su célebre* "Idea de un Príncipe Cristiano". *El mismo año, 1532, conjeturado como el de la aparición del* Príncipe *de Maquiavelo, donde*

quedan echadas las bases de un derecho internacional asentado en el egoísmo estatal, el dominico Francisco de Victoria profesa de extraordinario en Salamanca y expone un derecho de gentes *informado por el derecho natural escolástico.*

Todo el predominante pensamiento filosófico y la realiza-católicas las formas grecorromanas; la música de Victoria; la impronta del reavivado tradicionalismo medioeval: los cánticos del amor divino de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Avila; la lírica de Fray Luis de León, que colma de esencias católicas las formas grecorromanas; la música de Victoria; la pintura de Morales y la del comienzo del Greco; la palatina arquitectura escorial de Felipe II; el Teatro Nacional en el que, Juan de la Cueva y López de Vega en sus comienzos, refunden el Romancero medioeval.

Llegados a esta altura hagamos la siguiente apuntación fundamental: este momento radiante de la Cultura española lo fué también de la conquista de América. Necesario es, entonces, indagar: ¿con qué sentido político España acometió estas empresas? El móvil decisivo de estas empresas — se puede responder apodicticamente — es el propósito de mantener y acrecentar la Cristiandad, de llegar a la unidad ecuménica en la universitas christiana, *que Hernando de Acuña, poeta y soldado de Carlos V, anuncia en un soneto de aliento imperial:*

Ya se acerca, Señor, o ya es llegada
la edad gloriosa en que promete el cielo
una grey y un pastor solo en el suelo
por suerte a vuestros tiempos reservada.

Ya tan alto principio en tal jornada
os muestra el fin de vuestro santo celo,
y anuncia al mundo para más consuelo
un Monarca, un Imperio y una Espada.

No puede dudarse que el sentido imperial de España en aquella sazón — sentido originariamente dado por Isabel la Católica y expresado unívocamente por Carlos V — lo trasunta el firme designio y la consiguiente decisión política de hacer de España el guión espiritual de un mundo que perdía su

unidad moral y se fragmentaba en una taracea de Estados soberanos. En la Dieta de Worms — como antes lo había hecho en la de Coruña — en presencia de Lutero, donde el gran heresiarca había irrumpido con su ruidosa reclamación, Carlos V afirma estar determinado a defender la Cristiandad milenaria empleando para ello — dice — "mis reinos, mis amigos, mi cuerpo, mi vida y mi alma" [1])

En consecuencia, resulta muy fácil aprehender el espíritu que una vez terminada la conquista informaría la organización política colonial y daría la tónica de nuestros orígenes mentales. Así es como el primer cuidado del Derecho de Indias, tanto del estatal como del privado, era mantener la sociedad en el catolicismo. Todo el primer libro de las llamadas Leyes de Indias *da cuenta de ello, al establecer las bases religiosas del Gobierno. Además, la formación intelectual de la Colonia fué encomendada a la Compañía de Jesús; y sabido es que el plan de estudio jesuíta — la* Ratio Studiorum *del año 1599 — es por excelencia la pedagogía de la Contrarreforma que tiende a consolidar en los hábitos del educando el sentido de la autoridad, del orden y de la unidad en medio de un mundo espiritual radicalmente convulsionado. Claro está, que en la entrecruzada hilatura de la realidad histórica, no se ofrece así, con rectilínea pureza, la dirección espiritual que mentamos, pues, en la América colonial, igual que en España, a las veces, con mucha frecuencia, se agudiza dramáticamente la escisión entre la realidad social, largada por otros viales de la historia, y el contenido de cultura severamente proyectado por el Estado. Los modos de vida* burguesa *penetran la sociedad colonial; recordemos, como ejemplo, estos dos fenómenos de estirpe* moderna: *la acentuación de la vida urbana y la sobreestimación de los metales preciosos amonedables, que denotan inconfundible afán de lucro.*

Durante dos centurias el pensamiento de la Colonia corrió por cauces escolásticos, hasta que en la postrimería de la vida política dependiente se opera un vuelco a incitación de una vaharada que viene de la Metrópoli.

1) Cfr. Ramón Menéndez Pidal, *La Idea Imperial de Carlos V*, Buenos Aires, 1941.

El advenimiento de los Borbones al trono de España representa allí la aplicación del ideal político del siglo XVIII anterior a la Revolución francesa, es decir, la instauración del despotismo ilustrado, *el* Aufklärung *de los monarcas del Este de Europa, que en España se nominará con el término de* regalismo. *La idea que de la absolutización pagana del Estado tiene la nueva familia gobernante cabalmente lo resume la siguiente instrucción que da Luis XIV* — L'Etat c'est moi — *a su nieto, el novel Rey español Felipe V:* "Debéis estar convencido de que los reyes son señores absolutos, y que, naturalmente, tienen la completa disposición de todos los bienes, lo mismo los que posean las gentes que pertenezcan a la Iglesia que los que posean los seglares. Todo lo que se halla en la superficie de nuestros Estados, de cualquier naturaleza que sea, nos pertenece por el mismo título".

Más adelante, los ministros enciclopedistas *de Carlos III dieron cima al sesgo europeizante y racionalista y la "filosofía" del siglo de las luces — sobre la cual los monarcas del* Aufklärung *ejercían su patronazgo regio — se posesionó de preceptores reales, aulas universitarias, academias económicas, celdas conventuales y aún cámaras prelaticias. Voltaire inicia un trueque con el Ministro Aranda: a cambio de* luces *para el Gobierno recibe el presente de añejos vinos españoles.* "Je bois les bons vins — *decía el Pontífice del Iluminismo* — dont monsieur d'Aranda vient de garnir ma table".

El regalismo borbónico actúa en la Colonia con dos medidas que interesa destacar: en la organización política, centralizó el gobierno colonial, en congruencia con el espíritu unitarizante de los Borbones, creando las Intendencias *por real decreto del 18 de enero de 1782; en el plano espiritual, la expulsión de los jesuítas de los dominios de España determinó en nuestros medios el declinar del escolasticismo. En el futuro la alta cultura, aunque dirigida por religiosos observantes, fué una obra exclaustrada. Pasado el indeciso intermedio de los franciscanos, a quienes les había sido entregada a título precario la enseñanza colonial, el Estado fué el solo docente, exento de toda vinculación que restrinja la libertad de dirigirla conforme a los intereses políticos del Rey. De esta manera, a golpes del* despotismo ilustrado *de los Borbones, cedieron las fuerzas*

de contención moral que luchaban por neutralizar al Iluminismo circunstante en el resto de Europa. En el porvenir, Aristóteles y Santo Tomás serían públicamente sustituídos por Descartes, Espinoza, Malebranche, Newton, Buffon. A esto lo asevera el Deán Funes, sin mayor escándalo por su parte, cuando, en el Plan de Estudios para la Universidad de Córdoba, *dice:* "Hace tiempo que los implacables sectarios de Newton y Descartes atravesaron el océano e introdujeron la discordia en estas aulas, donde combatido y desterrado Aristóteles de Europa juzgaba dominar tranquilamente" [1]).

Muchas veces fué puesto ya en claro que el Despotismo Iluminista *implica una revolución desde arriba que porta en sus entrañas el próximo advenimiento democrático; también ha sido develado el íntimo enlace que existe entre el absolutismo del* Aufklärung *y el Liberalismo; lo mismo se ha hecho con el común parador filosófico que sostiene el* despotismo Ilustrado *y la democracia racional-individualista. Podríamos también hacerlo aquí, a no mediar que lo interdice el carácter proemial de estas líneas, y, además, porque al fin perseguido en este* Prefacio *le es suficiente con destacar que los fautores de la Revolución de Mayo — todos ellos egresados de las Universidades coloniales y de las Academias metropolitanas — fundamentaron su acción en la concepción iluminista de la Historia. Aunque estos ideales, digámoslo al soslayo como una digresión, no fueron profesados entre nosotros — aún valían aquí residuos de fuerzas espirituales del pretérito — con la radicalidad de los revolucionarios franceses que prestaron adhesión legal a la interpretación de la Historia reflejada en el* "Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humain" *del Marqués de Condorcet.*

A este vuelco mental se refiere Belgrano cuando dice en su Autobiografía: "Se apoderaron de mí las ideas de libertad, igualdad y propiedad y sólo veía tiranos en los que se oponían que el hombre, fuese donde fuese, no disfrutase de unos derechos que Dios y la naturaleza le habían concedido y aun las mismas sociedades habían acordado en su establecimiento di-

1) Enrique Martínez Paz, *La Influencia de Descartes en el Pensamiento Filosófico de la Colonia*, en: Descartes, Publicación de Homenaje de la Universidad de Buenos Aires, 1937, T. III, pág. 15 y sig.

recta o indirectamente". *El mismo hecho constata Mariano Moreno en el prólogo de la reedición castellana de* El Contrato Social *de Rousseau cuando escribía que en Buenos Aires se había producido* "una feliz revolución en las ideas". *Tan importante estimaban este cambio los propios actores que, a dos años de producido el movimiento emancipador, en julio de 1812, el Triunvirato, a iniciativa de su secretario Bernardino Rivadavia, mandó escribir la* "Historia filosófica de nuestra feliz revolución". *También el Deán Funes, tocado por el espíritu del tiempo, clamaba jubiloso en el prólogo que compuso para la traducción del célebre libro de Daunou sobre* Las garantías individuales: "Llegó por fin el siglo de las luces, y ellas instruyeron a los pueblos sobre sus justos derechos, sobre los verdaderos principios de la organización social, y sobre la disciplina de las costumbres".

La expresión teorética del Iluminismo la tenemos en la "Ideología" *que se profesó veintitrés años en nuestras aulas de filosofía, consiguiendo plasmar la convicción esencial de los argentinos. Su ciclo corre desde 1819 hasta 1842: la inicia Crisóstomo Lafinur, la prosigue Manuel Fernández de Agüero y culmina con su más alto representante, don Diego Alcorta. A partir, entonces, de la independencia política, nuestro pensamiento siguió una evolución paralela a las ideas rectoras de la cultura europea.*

La inoperancia política del Iluminismo — sabido es que éste obra *y* hace *de espaldas a la realidad telúrica e histórica — quedó evidenciada entre nosotros con el malogro del* unitarismo *para organizar el país en una sazón que le era propicia.* "Es imposible imaginarse — *dice Sarmiento en su* Facundo, *aludiendo a los rivadavianos* — una generación más razonadora, más deductiva, más emprendedora y que haya carecido en más alto grado de sentido práctico". "Estoy seguro — *afirma, extremando el sarcasmo* — de que el alma de cada unitario degollado por Rosas, ha abandonado el cuerpo desdeñando al verdugo que lo asesina y aún sin creer que la cosa ha sucedido".

El federalismo *era una entrañable realidad argentina, en parte, sostenida por intereses económicos del* interior *encontrados con los del* puerto, *en mucho, arraigada en la cepa hispana y que un saldo de tradicionalismo, mantenido más incons-*

cientemente que a sabiendas y queriendas, ponía a un sector de los argentinos en antagonía con los propugnadores del iluminismo liberal europeo. De aquí, que Juan Facundo Quiroga estampara en las banderolas de sus mesnadas gauchas la consigna de Religión o Muerte, *y Juan Manuel de Rosas incitara a la fidelidad católica frente a los* logistas *que, reverenciando a* "la estrella protestante que aparecía en el horizonte", *habían* "descarriado las opiniones, puesto en choque los intereses particulares, propagado la inmoralidad y la intriga, y fraccionado en bandas de tal modo la Sociedad, que no ha dejado casi reliquias de ningún vínculo, extendiéndose su furor a romper hasta el más sagrado de todos y el único que podría servir para restablecer los demás, cual es el de la religión" [1]).

Con la imponente realidad sociológica del federalismo, que los unitarios negaban, había que hacer la organización nacional.

Al Credo *político que profesó nuestra generación romántica le debemos el conocimiento estimativo de esa realidad sociológica de la preorganización. Y, en verdad, esto sólo fué posible porque los románticos argentinos, a ejemplo de sus congéneres europeos, colocaron la Política bajo el signo de la* Filosofía de la Historia. *Así, pudieron sustituir a la concepción racionalista del Estado: armatoste inmoble y abstracto, colgado en el vacío histórico, por una concepción* historicísticamente *dinamizada y ahormada a las peculiaridades nacionales. Adam Müller, el filósofo político del romanticismo alemán — no olvidemos que el Romanticismo es de oriundez germana, con irradiación universal — afirmaba:* "La Ciencia del Estado, que yo propugno, tratará al Estado en su vuelo, en su vida, en su propio movimiento y no se limitará a lanzar a voleo unas cuantas leyes para ponerse luego a contemplar lo que va a pasar". "Nuestras teorías corrientes acerca del Estado no pasan de ser acumulaciones de objetos, y, por lo mismo, algo cadavérico e inservible; no guardan congruencia alguna con la vida, pues pretenden comprender al Estado de una vez para siempre y totalmente; mientras el Estado avanza independientemente, aquéllas se quedan donde estaban en un principio".

1) Carta de Juan Manuel de Rosas a Juan Facundo Quiroga, del 20 de diciembre de 1834; en: ADOLFO SALDÍAS, *Papeles de Rozas*, La Plata, 1904, T. I, pág. 127.

"Todo lo que en el Estado y la vida se levanta sobre conceptos y principios se disuelve en la corriente del tiempo".

El Romanticismo *surge como una reacción contra la inanidad* iluminista *y su condigna teoría del* progresismo, *o, precisando más, como una historicista reelaboración del mismo. En efecto: una de las características del Romanticismo filosófico reside en la creación de una nueva doctrina del progreso, enseña Coriolano Alberini, a quien le debemos el estudio magistral de la historia de las ideas argentinas durante este período de la evolución cultural. "Su representante precoz más conspicuo es Herder, conocido por todos los filósofos franceses de la reacción antienciclopedista. Su obra principal,* Ideas sobre la filosofía de la Historia de la Humanidad (1774), *fué vertida al francés en 1828, por Edgardo Quinet, mistagogo del liberalismo romántico, de tendencia democrática. La obra alcanzó gran resonancia en París. Cousin fué uno de los más brillantes expositores de estas ideas, en su obra* Introducción a la Historia de la Filosofía, *muy sonada en París durante la estada de Echeverría allí, y difundida en nuestro país en el período romántico. Sarmiento vivió las ideas* herderianas *en forma* más o menos directa durante la proscripción. Lastarria habla *de la acción de Herder en Chile, autor preconizado por López, Sarmiento y Alberdi. Bien se nota en* Facundo *donde la geopsicogenia es de corte* herderiano. *Herder es mencionado, pues, por muchos de nuestros escritores de esa época. Algunos le conocieron directamente; otros, sufrieron su influencia, pues existe un potente* herderismo *difuso que penetra la obra de los más grandes escritores políticos franceses de aquellos días, tan conocidos por los emigrados. Herder convirtió el panteísmo racionalista y estático de Espinosa, matemáticamente estructurado, en panteísmo histórico. Renueva la idea de continua providencia inmanente. El progreso no se impone a la Historia: se halla ínsito en ella. La divinidad no* es, *la divinidad* deviene, *tanto en la naturaleza como en la Historia. La creación no constituye un acto excepcional sino continuo. Dios, esencia universal y proteica, se va realizando a través del tiempo y del espacio. Cada época y cada lugar tiene un profundo significado, valiendo ambos por sí propios. El fin del devenir creador es el advenimiento de la "humanidad", cada*

vez más identificada con Dios, pero la humanidad deviene concretamente mediante las naciones. Humanidad inmanente a la Nación, no trascendente a ella. Contra las teorías atomistas de la sociedad, y los abstractos derechos de un hombre no menos abstracto, insinúa el espíritu objetivo, es decir, social. El individuo es humanidad virtual, — idea vociferada luego por Leroux y otros. La Historia, en conjunto, resulta un proceso optimista. Los valores supremos triunfan siempre. El mal, a la postre, está en función del bien, lo cual no implica justificarlo. Estas ideas influyen fuerte y directamente sobre Francia, merced a los filósofos alemanes post-kantianos, máxime Hegel y Schelling, quienes incorporan a sus sistemas las ideas de Herder, superándolas en tal o cual sentido. Savigny aplica los principios de Herder para la creación de la escuela histórica *del Derecho. Los grandes escritores políticos franceses sufren, pues, el influjo del panteísmo histórico. De todo este gran movimiento de la filosofía alemana se extrae una nueva teoría del progreso. La llamaremos la doctrina historicista opuesta a la de Condorcet, teoría* iluminista. *Quien no comprenda las profundas diferencias y semejanzas entre ambas concepciones del progreso — concluye Coriolano Alberini — no comprenderá la honda discrepancia filosófica entre Rivadavia y Echeverría. Éste trae al país una nueva manera de pensar: el historicismo que llena nuestra cultura hasta 1880 más o menos"* [1]).

Cuando Esteban Echeverría vuelve a Buenos Aires, neófito del Romanticismo en boga, encuentra al país conmovido por una profunda crisis política: el fracaso del ensayo liberal de Rivadavia y el advenimiento al poder, en todas las provincias, de los caudillos *apoyados por grandes masas. Esta circunstancia histórica está cabalmente pergeñada en su* Dogma Socialista: *"La Sociedad Argentina, entonces — dice Echeverría — estaba dividida en dos facciones irreconciliables por sus odios, como por sus tendencias, que se habían largo tiempo despedazado en los campos de batalla: — la facción federal vencedora, que se apoyaba en las masas populares y era la expresión ge-*

1) Cfr. Coriolano Alberini, *La Metafísica de Alberdi*, en: Archivos de la Universidad de Buenos Aires, Tomo IX, pág. 234-235; Coriolano Alberini, *Die Deutsche Philosophie in Argentinien*, Berlín 1930, pág. 24-40.

nuina de sus instintos semibárbaros y la facción unitaria, minoría vencida, con buenas tendencias, pero sin bases locales de criterio *socialista, y algo antipática por sus arranques soberbios de exclusivismo y supremacía. Había, entretanto, crecido, sin mezclarse en esas guerras fratricidas, ni participar de esos odios, en el seno de esa sociedad una* generación nueva, *que por su edad, su educación, su posición debía aspirar y aspiraba a ocuparse de la cosa pública. La situación de esa generación nueva en medio de ambas facciones era singular. Los federales la miraban con desconfianza y ojeriza, porque la hallaban poco dispuesta a aceptar su librea de vasallaje, la veían ojear libros y vestir frac. Los corifeos del partido unitario, asilados en Montevideo, con lástima y menosprecio, porque la creían federalizada, u ocupada solamente de frivolidades. Esa generación nueva, empero, que unitarizaban los federales, y federalizaban los unitarios, y era rechazada a un tiempo del gremio de ambas facciones, no podía pertenecerles. Heredera legítima de la religión de la Patria, buscaba en vano en esas banderas enemigas el símbolo elocuente de esa religión. Su corazón virginal tuvo desde la cuna presentimientos y vagas revelaciones de ella. Su inteligencia joven, ávida de saber, ansiaba ver realizadas esas revelaciones para creer en la Patria y en su grandioso porvenir. Los unitarios, sin embargo, habían dejado el rastro de una tradición progresista estampado en algunas instituciones benéficas, el recuerdo de una época más fecunda en esperanzas efímeras que en realidades útiles; — sofistas brillantes habían aparecido como meteoros en el horizonte de la Patria, eran los vencidos, los proscriptos, los liberales, los que querían, en suma, un régimen constitucional para el país. La generación nueva, educada la mayor parte en escuelas fundadas por ellos, acostumbrada a mirarlos con veneración en su infancia, debía tenerle simpatía, o ser menos federal que unitaria. Así era; Rosas lo conocía bien, y procuraba humillarla marcándola con su estigma de sangre. La situación moral de esa juventud viril debía ser por lo mismo desesperante, inaudita. Los federales satisfechos con el poder, habían llegado al colmo de sus ambiciones. Los unitarios en el destierro, fraguando intrigas oscuras, se alimentaban con esperanza de una restauración imposible. La juventud*

aislada, desconocida en su país, débil, sin vínculo alguno que la uniese y diese fuerza, se consumía en impotentes votos, y nada podía para sí, ni para la Patria. Tal era la situación".

Precisamente, el sistema de ideas circunstanciado en plan de acción política que enuncia el Dogma Socialista, *propone superar la antítesis federal-unitaria por medio de la nueva ley del progreso historicista y llegar así — como dice Alberdi en su* Fragmento Preliminar — "a una soberanía nacional que reúna las soberanías provinciales, sin absorberlas: en la unidad panteísta, que ha sido rechazada por las ideas y las bayonetas argentinas" [1]).

Por fin: el núcleo esencial de las ideas románticas, fortalecidas en dos décadas de tensa adversidad, informaron, una vez que Rosas consiguiera la unidad nacional, la organización estatal de 1853.

Aconteció en la historia del pensamiento argentino, como en el resto de Occidente, que del Romanticismo, *apenas apagado el* pathos *de su arranque sentimental, se cayó en el Positivismo decimonónico que reanuda las dos líneas del pensamiento del siglo XVIII: la empirista y la materialista. Así es como de Alberdi, que si bien sobreestima lo* útil *es instrumentalizándolo al valor de Justicia subjetivamente proyectado, deriva, lógicamente, el* "alberdismo", *acabada formulación argentina del sistema liberal-burgués, que a partir de la organización constitucional penetra, con su ideología pragmática y materialista, la totalidad de la vida argentina e impulsa, por lo mismo, nuestro rápido crecimiento económico capitalista.*

Evidentemente, a esta altura del Prefacio, *en que de súbito nos pusimos cara a cara con el meollo del sistema fundamental, cuyo tramo en crisis es el tema del libro entre manos, estamos excusados de seguir adelante con el proceso disolutivo de la democracia agnóstica del Liberalismo argentino — trance crítico, el nuestro, insistimos, que es contracción local de un fenómeno común al orbe de cultura occidental.*

1) Cfr. J. B. Alberdi, *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho*, Buenos Aires 1837, Primera Parte, Artículo II: *Del Fin o del Bien*. Artículo III: *Del derecho o la ley moral*.

De este buceo por los silos más profundos de cuatro siglos de modernidad, *surgirán, patentes, — ya que esperamos que nuestros adarmes intelectuales no hayan velado la verdad — los errores mortales de donde emerge la disociación del hombre moderno y su artificiosa integración* totalitaria *que lo degrada instrumentalizándolo a fines que están por debajo de la* persona *humana: el Estado, la Raza, el Proletariado. También, evidenciado que es ético la raíz y el esqueje del* fenómeno cultural — inclusive, en consecuencia, lo político, lo jurídico y lo económico — *quedará reencontrado el camino hacia una cultura perfectiva del hombre, hacedora de su legítima plenitud ontológica. Por último, se deducirá, que no es viviendo hacia afuera, enrolados en problemas transnacionales, como cumpliremos con nuestra misión histórica, sino concentrados en nosotros mismos; llegar, mediante una homogeneidad espiritual, a unimismar el* Pueblo *argentino en la unidad sustantiva de una* Nación [1]) *y recimentar el Estado de Derecho en los veneros metafísicos que guardan el secreto de la aparición de los pilares de la Democracia: la Justicia, la Libertad, la Igualdad.*

De esta manera, nuestra generación, *la de la experiencia vital del derrumbe, podrá trocar un destino insignificante — el agorero Spengler lo simboliza con la trágica tiesura del centinela de Pompeya — por otro, de sublime heroicidad: apuntar a la realización del* momento *argentino de una Cultura* auténtica.

A. E. S.

Concordia, marzo 7 de 1942.

1) Una Nación no es una unidad natural, sino una unidad cultural; es decir, unidad lograda, con un sentido, por los hombres en la Historia.

Capítulo I

NOCIONES PREVIAS DE TEOLOGÍA POLÍTICA

(ACCESO METÓDICO AL TEMA)

I

EL ESTADO COMO ENTE DE CULTURA

El Estado es un ente de *cultura* y una estructurante forma de vida, como tal, una realidad social que lo es en la historia y a quien informa un contenido de finalidad. A esta estructura social-histórica la formulan, la soportan y la sustancializan, hombres de vida conjunta, que obran y hacen de acuerdo a un sistema ideal conformado por la visión del mundo y de la persona que ellos poseen, consciente o inconscientemente, como una verdad absoluta.

Con esto, desechamos por falsa la concepción del Estado como fenómeno *físico*, que introdujo el cientificismo del Renacimiento, y que hasta hoy se conserva en muchos sectores, a pesar de haber sido infinidad de veces convicto de su error. Los conceptos mecánicos-naturales, que tanto éxito obtuvieron con Keplero y Galileo, son aplicados por Bacon — y en esto reside la *instauratio magna* de la modernidad — al estudio de las sociedades humanas. La concepción *naturalista* del Estado surgida en esta forma y coyuntura histórica, que culmina en las diversas variaciones del positivismo del siglo XIX y que persiste en los materialistas, en los geopolíticos y biologistas de más reciente data, admite el esquema legal y necesario de algunas fuerzas naturales constantes, o capacidades y caracteres bio-psíquicos del hombre, que operan como causas últimas en la constitución del ser estatal y de su correspondiente manera de ser. Pero observemos en una digresión aclaratoria, pues

en seguida nos detendremos en ello, que esta concepción *naturalista* del Estado obedece a una cosmovisión *naturalista,* falsa también, y funesta en sus consecuencias: el mundo es una totalidad causalmente determinada que reduce a un mismo mecanismo el orden de las cosas y el orden de la vida humana, y como el hombre es un fragmento de naturaleza inserto en esa estructura legal, no encajan los conceptos de espíritu, libertad y ordenación final. Este obligado correlato que existe entre una concepción *naturalista* del Universo, concebido como un mecanismo natural, corporal y físico; y del hombre, supuesto como un mero haz de sensaciones; y del Estado, considerado como un organismo extraído de la naturaleza, cuya destreza en hacerlo y mantenerlo descansa en normas de la misma índole que las matemáticas, se verifica cabalmente en el *Leviatán* de Tomás Hobbes [1]).

1) "La palabra *cuerpo*, en su acepción más general, significa aquello que llena u ocupa un determinado espacio o lugar imaginado, y que no depende de la imaginación, sino que es una parte real de lo que llamamos *Universo*. En efecto: siendo el Universo un agregado de todos los cuerpos, no existe tampoco una parte real del mismo que no sea cuerpo, ni hay cosa alguna que propiamente sea cuerpo, que no sea, además, parte de ese agregado de todos los cuerpos que es el Universo". Cfr. TOMÁS HOBBES, LEVIATÁN, trad. de Manuel Sánchez Sarto. México 1940, pág. 323.

"*Singularmente* cada hombre es una representación o *apariencia* de cierta cualidad o de otro accidente de un cuerpo exterior a nosotros, de lo que comúnmente llamamos objeto. Dicho objeto actúa sobre los ojos, oídos y otras partes del cuerpo humano, y por su diversidad de actuación produce diversidad de apariencias. El origen de todo ello es lo que llamamos *sensación* (en efecto: no existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no haya sido recibida, totalmente o en parte, por los órganos de los sentidos). Todo lo demás deriva de este elemento primordial". Cfr. TOMÁS HOBBES, pág. 6.

"El *arte* va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte crea ese gran *Leviatán* que llamamos República o Estado que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fué instituído; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los magistrados y funcionarios de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la recompensa y el castigo son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la riqueza y la abundancia de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* son sus negocios; los consejeros, que

El hombre es formulador de la organización política y social que lo comprende en su ser y hacer, la que se diferencia de las realizaciones fijas y definitivas de las colectividades animales, en que el hombre prefigura idealmente — animal *utópico* — el esquema de lo que se propone hacer. La araña realiza operaciones que se parecen a las del tejedor, y las abejas aventajan con la construcción de sus celdas a muchos constructores; el reino de las hormigas podrá superar, con la armonía de su organización y la precisión de su mecanismo, el genio legislativo de un Solón o de un Licurgo; pero lo que desde ya distingue al peor constructor de la abeja, y a un mediocre legislador de un himenóptero, es que ellos antes de realizar sus obras las construyen en la imaginación. Al final del proceso laboratriz se obtiene un algo, que ya existía en la mente del obrero y del legislador como una forma ideal. Al hombre no le es dado como a los animales una necesaria y rígida organización, sino que se le impone la sociabilidad y la politicidad como un hecho ineluctable, y se le da la facultad privilegiada de extraer de sí la forma de vida más conveniente a su ordenación final; ya que él conoce las leyes de su hacer que subordina a su voluntad. Por eso, las organizaciones políticas y sociales, en cuanto formulaciones *perfectivas* del hombre y la sociedad, son *entes culturales*.

Para esclarecer el complejo de equívocas significaciones que tiene el concepto *Cultura* y entre ellas aprehender a la verdadera, partimos oponiéndolo al de *naturaleza material*. El sentido de la contraposición es aquí tal, que naturaleza material abarca todo lo que existe y sucede sin la intervención finalista del hombre; en cambio, la Cultura, como fenómeno básico y propio de la vida humana, significa todo el obrar y hacer del hombre en camino hacia un fin, que es el de su propia perfec-

informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la memoria; la equidad y las leyes, una razón y una voluntad artificiales; la concordia es la salud; la sedición, la enfermedad; la guerra civil, la muerte. Por último, los convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, asemójanse a aquel *fiat*, o hagamos al hombre, pronunciado por Dios en la creación". TOMÁS HOBBES, pág. 3. También Cfr. J. VIALATOUX, *La Cité de Hobbes, Théorie de L'État totalitaire*, París 1935, pág. 73-153.

ción, aunque históricamente se dé, en los círculos de cultura negativa, que la meta final se sitúe en un plano infra-humano.

La materia prima de la Cultura es la persona humana, la que se manifiesta en su existencia como un ser natural que tiende prácticamente a su plenitud en la perfección definitiva. La Cultura ensambla, consecuentemente, el desarrollo de las facultades y de las fuerzas creadoras del hombre, con la sobreestimación de las espirituales, comprendiendo a las dos actividades *prácticas* específicamente humanas, la del *obrar:* bien cultural, y la de *hacer*: objeto cultural. Por Bien cultural se entiende el obrar apuntando a la perfección intrínseca del hombre que se mueve en una tría de situaciones que le son impuestas, como persona individual, como miembro de la sociedad familiar o *doméstica*, y como integrante de la sociedad civil o política [1]). El *Objeto cultural* es la formulación externa de entes materiales o espirituales, que tienen el inmediato propósito de asegurar la bondad o perfección de estas mismas obras, pero mediatizadas al Fin absoluto del hombre. En el dominio del *hacer* los anejos autónomos de Cultura, la actividad humana en sí, objetiva y técnicamente, es buena o mala según responda al fin específico de la obra, separadamente del fin de la actividad humana que la determina; pero como a la vez, este obrar humano se valora éticamente de acuerdo a su congruencia con el Fin último del hombre, el *Objeto cultural* queda relativizado al Bien cultural; o sea, la técnica se subordina a la ética.

Lo excelso, el más hondo sentido de la cultura personal es el ascenso ontológico del hombre hacia la suprema unidad de sentido, hacia la realidad de todo lo valioso; ir, hasta el Acto que nada puede devenir porque es puro de potencias, con sus procederes subjetivos, y realizando a tal fin, el conjunto objetivo de entes culturales. En éste, su sentido profundo, se diferencia la cultura personal del ser personalmente cultivado,

1) Aristóteles subdivide las ciencias de la *costumbre* o del *Obrar humano*, en tres partes: ciencias de los actos del hombre como individuo, o *Ética* en el sentido estricto de la palabra; ciencia de los actos del hombre como miembro de la sociedad doméstica, o *Económica;* ciencia de los actos del hombre como miembro de la Ciudad, o *Política*. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*. Trad. castellana editada por F. Gallach Palles, L. I. cap. I; St. THOMAS, *In X Ethicorum Expositio;* Taurini 1934. Lect. I Nº 6.

del estar simplemente civilizado. El valor sustancial de una persona, no reside en lo que tiene, nl en lo que sabe, y menos en lo que puede, sino en lo que ella es. Un hombre es auténtico sujeto de cultura, cuando todo lo que obra y hace sirve para la formación más profunda y más perfecta de su personalidad dinámicamente ordenada hacia el Bien puro y simple.

Los objetos culturales, la obra a hacer, se facturan con elementos materiales —*factibili*, propiamente dicho —, así, cuando se construye un edificio, se esculpe una estatua, se fabrica una máquina; la razón especulativa del hombre puede realizar un objeto espiritual, verbigracia, una poesía, un razonamiento lógico; también, la modelación humana referida a una finalidad, puede operarse con grupos humanos, como la fundación de una *institución corporativa* [1]); y de manera más abarcante y determinada, puede realizarse sobre una total situación histórica dada —corte estático a través de un proceso dinámico— con una concretizada ordenación jurispolítica que sirve de elemento para una nueva y sucesiva reformación del ente cultural; y con esto, signamos al Estado.

Ahora bien, si el hombre se autodegrada en una concepción mutilante de su sustancialidad y expele de sí el sentido perfectivo de la Cultura para ordenarla, en cambio, hacia un plano objetivamente extrínseco, que puede ser: el *placer* (hedonismo de Epicuro), la *utilidad* (Benthan, Stuart Mill y el liberalismo burgués), el *progreso* (Spencer), el *Estado* (Hegel y el Fascismo), la comunidad *racica* (Conde Gobineau, St. Chamberlain y el Nacional-socialismo), la *sociedad comunista* (Marx-Engels y el sovietismo), se asigna por finalidad una cosa creada por él, y consecuentemente, por debajo del hombre mismo. Pero esta concepción —la modernidad la experimentó consigo— desembraga de la ética a los anejos autónomos de cultura, que irremediablemente giran sobre sí mismos y se vuelven con impulso destructivo sobre el propio hombre. Esto no es una deducción

1) "En número de tres son los elementos de toda institución corporativa: 1º La idea de la obra a realizar en un grupo social; 2º el poder organizado puesto al servicio de esta idea para su realización; 3º las manifestaciones de comunión que se producen en el grupo social en torno a la idea y de su realización". Cfr. MAURICE HAURIOU, *La Théorie de L'institution et de la Fondation*. Cahiers de la Nouvelle Journée. París 1925, pág. 11.

asida por la especulación, sino una experiencia histórica que nos es dado observar con trágica evidencia: toda cultura externa, *arte* en el léxico aristotélico-tomista, técnica en la jerga moderna, que sometió la Naturaleza a la servidumbre del hombre, que lo enseñoreó de la tierra, el agua y el aire, que ciñó el espacio y redujo el tiempo, ha rematado en la perfección de la tormentaria actual.

Resumiendo lo que hasta aquí llevamos expuesto, podríamos definir genéricamente la Cultura, comprendiendo la que hemos nominado *afirmativa* y a la que hemos hecho de *negativa*, como el poliforme proceso de realización histórica y temporal — aun cuando la meta trascienda al ser histórico y temporal — de un absoluto sistema de ideales que surge del juicio último que se tiene de la vida humana, de la intuición del orden cósmico y del puesto que en su escala ocupa el hombre. Esta cosmovisión es un orbe mental acabado en sí mismo, aceptado como verdad absoluta, que ensambla en una armonía y abreva en un sentido unitario, los ideales, los valores y los principios relevantes que conducen la vida; que informa las particulares esferas de cultura, e imprime, a la realización histórica de ella, un contenido unitario de sentido y la realeza de una sustantiva estructura en el movimiento de la historia [1]).

Pero a poco que se penetra en la indagación de este problema se topa con que el meollo y eje de toda cosmovisión estriba en la relación del hombre con Dios; o bien, se lo glorifica como la Perfección pura, causa *exemplaris* y realidad de todos los valores, de quien el hombre acepta ser la criatura a su semblanza y se siente sostenido en su ser y hacer; o bien, lo niega: *ateísmo*, o lo duda: *agnoticismo*, con la consigna de Protágoras se proclama la medida de todas las cosas, y eleva a la cima de lo absoluto la aserción sarcásticamente interrogada de Pilatos: *quid est veritas?* Consecuentemente, una cosmovisión completa sólo puede ser dada por la Teología; y para que la cosmovisión no sea una construcción arbitraria, sino, justificada por la razón humana, los fundamentos deben ser dados por la Filosofía, en cuanto demuestra rigurosamente las propias con-

1) Cfr. R. P. Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, München 1923, Kultur und Weltanschauung, págs. 5-10; Juan R. Sepich, *Sobre inteligencia y Cultura*, Buenos Aires 1938, pág. 67 y sig.

clusiones deducidas de premisas inmediatamente evidentes. Ahora bien: el mundo de hoy, que tiene patente el mal por la manifestación del Bien, y el error por la revelación de la Verdad, no enhesta sino dos culturas: teocéntrica o ateísta.

Cada época de realización, según el predominio de uno de estos dos esquemas culturales, pone en pie y marca un *Círculo histórico de Cultura*, centrado sobre sí mismo, y con una unidad también suficiente en sí; con sus formas y estructuras adquiridas, cuyo ámbito de vigencia pueden ser áreas geográficas continuas o discontinuas. A esto lo vió Dilthey con absoluta claridad, aunque en una visión puramente espectral, pues no logró reconocer que el *ethos* de las estructuras históricas reside en el sentido único que recibe de la meta adonde el hombre — que obra siempre apuntando un fin — se dirige.

Cada una de estas estructuras de formas históricas contornea un mundo que comprende, en una unidad de estilo, el pensar, el intuir, el obrar y el hacer de los hombres; una escala conceptual de valores; la manera de amar o de odiar; los gustos y los sentimientos estéticos. Hay un trazo genérico que ensambla en una estructura, a la vida mental, así la filosofía, la ciencia, el arte; a la vida social, como es observable en el Estado, en la organización de la familia, en el derecho; a la vida material, verbigracia, la construcción de la habitación, la confección de los vestidos, los modos económicos generales. Dilthey afirma con sagacidad, que cada estructura histórica tiene "un círculo, dentro del cual están encerrados los hombres de esa época" [1]).

Los entes culturales supra-individuales, surgidos originariamente del hacer de los hombres, reobran a su vez sobre los hombres, como si fueran realidades objetivas, construyendo el mundo histórico en cuyas tramas están entretejidas las existencias humanas. La textura estructural del Círculo de Cultura se organiza en Religión y Ética, en Estado, Sociedad y Derecho, en Ciencia, Economía, Arte y Técnica. Pero observemos que cada una de estas provincias culturales, que están formuladas como un algo total, que poseen una estructura acabada en sí, con una sustantividad singularísima, son en realidad

1) Cfr. W. DILTHEY, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geistes-Wissenschaften.* Gesammelte Schriften B. VII, pág. 186.

elementos determinados en la totalidad de la estructura fundamental de Cultura, de tal manera, que cada una de ellas sólo puede ser comprendida si se la toma en la relación funcional y en su *referencia posicional* [1]). "En la comprensión del mundo histórico como un conjunto activo que está centrado en sí mismo, debe considerarse, que cada conjunto activo contenido en él, por lo que pone de valores y de realización de finalidades, también está centrado en sí mismo, pero que todos están ligados estructuralmente a un entero, en el cual, de la posición que tienen las partes singulares, surge el sentido único del conjunto del mundo histórico-social" [2]).

A los efectos de aprehender el proceso de las variaciones cíclicas de las culturas, recordemos que a través de cada estructura fundamental de cultura consigue realización histórica un acabado orbe mental, pero que simultáneamente, una infinidad de ideas puestas como larvas en el fluir de la historia, permanecen informes e inmaturas, a los flancos de esta formación unitaria, aguardando el clima histórico propicio para realizarse de manera exclusiva como apetecen actualizarse todas las cosmovisiones, pues éstas, en la incondicionalidad de su verdad, son potencialmente imperialistas [3]).

En virtud de que el hombre en la prosecución de la finalidad que le orienta dinámicamente su existencia temporal, se procura el mal o alcanza el Bien, consigue su aniquilamiento o gana la Perfección, cada estructura histórica es tajantemente unilateral —o negativa o afirmativa— y por lo mismo llama el movimiento dialéctico de su antípoda, que en las entrañas de las épocas conformadas trabaja con el tenue serpenteo de una corriente que se transforma, cuando ceden las esclusas de una firme concepción del mundo, en el torrente que arrasa con las formas históricamente alcanzadas. En la imperfección del hombre, siempre presto a ir tras del mal que lo tironea, reside la

1) "Llamamos *referencia posicional* de un objeto a su ubicación en el tiempo, en el espacio, a su puesto en las series naturales propias del grupo objetivo correspondiente". FRANCISCO ROMERO, *Contribución al Estudio de las Relaciones de Comparación;* en: *Humanidades,* Universidad Nacional de La Plata, T. XXVI, pág. 295-6.

2) W. DILTHEY, obra. y tom. cit., pág. 138.

3) Cfr. KARL JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen;* 1925, págs. 278. y sigtes.

causa del proclive, y con ello, la finitud de los *Círculos de Cultura afirmativa;* lo mismo, que en su vocación nata para la perfección, para lo que está naturalmente predispuesto, afinca la limitación histórica de los *Círculos de Cultura negativa.*

Con este proceso de los ciclos estructurales de cultura — su expresión sociológica puede adquirir una proteidad infinita — que muestra las variaciones culturales como aconteceres *típicos*, y que apenas fué esquematizado por las líneas precedentes en su correlación con el saber esencial, quedamos cara a cara con el problema de las *Crisis sustantivas de la Cultura.* ¿Qué se entiende por ella y cuándo las hay? Hay crisis sustantiva de una Cultura — cabe responder — cuando en el cruce cenital de una de ellas, se conjetura el sistema de convicciones últimas que se tiene sobre la vida, se problematiza el acervo de las *creencias* atinentes al mundo, que una fe común le atribuía solidez definitiva; en fin, cuando la *crítica* enfila su ariete, y comienza la relativización de la verdad absoluta que acoraza e informa a la cosmovisión vigente. "Hay crisis cultural sustantiva — confirma José Ortega y Gasset — cuando el hombre se queda sin mundo en qué vivir; es decir, en qué realizar definitivamente su vida, que es para él lo único definitivo. Mundo es la arquitectura del contorno, la unidad de lo que nos rodea, el programa último de lo que es posible e imposible en la vida, debido y prohibido" [1]).

Problematizando los presupuestos fundamentales que conformaban el obrar y el hacer del hombre: su mundo temporal, se derrumba catastróficamente el encofrado de la estructura histórica en trance crítico; pierde firmeza todo lo que de esencial creía, pensaba y vivía. Las escalas de valores se divorcian de la realidad, y se tornan inoperantes, y, muy luego, se vuelven caducas. El individuo se descoyunta de las instituciones de organización fundamental; se disloca el equilibrio de las fuerzas sociales y se funde el tesoro de los conceptos políticos y jurídicos provenientes de la absolutización de una forma estatal.

En el hombre, hasta entonces, sobre carriles sólidamente instalados, se aguzan, ahora, las tensiones de universos antinómicos, llenándolo de angustias e indecisiones; y de súbito, termina siendo arrastrado por el ludir de formaciones y fuerzas

1) Cfr. José Ortega y Gásset, *El Espectador*, Madrid 1934, T. VIII, pág. 138-140.

de orígenes e intensidades diferentes. Las curvaturas de la dramática existencia de estos hombres fronterizos, a quienes Dios signó con el tremendo destino de transitar por épocas interregnas — las "tierras de nadie" de la historia — hacen las veces de *cabeza de puente* en la intersección de dos estructuras fundamentales de cultura.

Ahora bien, la variación sociológica básica de las estructuras históricas, la concreta determinación del giro cultural, se opera por decisiones constitutivas de un nuevo *Ser* político, se realiza a través del establecimiento de la "Constitución" de un Estado, entendida, con el prístino significado aristotélico, y que en nuestros días actualizó Carl Schmitt con su teoría sobre el concepto absoluto de Constitución.

Los hombres que en una instancia histórica crítica relevan las concepciones últimas del mundo y la vida hasta entonces vigentes, y con ello, el fin a que apuntaba su actividad práctica, deben necesariamente ahormar sus formas de vida social y política a este sesgo básico que lo comprende en su obrar y hacer [1]). Ya que es evidente la congruencia forzosa que hay entre la finalidad última que se propone el hombre y el *telos* del Estado, que formula para mejor alcanzar la meta que se propone [2]).

1) El profesor Carlos Cossio en su estudio y notable clasificación sobre la *Revolución*, hecho desde un plano jurisfilosófico *puro*, afirma lo mismo; aunque emplea, lo aclaramos para soslayar equívocos verbales, expresiones técnicas usadas con claridad y enlace lógico, de las cuales no nos valemos en el texto. "Las *revoluciones morales* — cuya especificidad el autor la afinca en el hecho de que operan un cambio en los fines de la vida — son siempre *revoluciones sociales*, porque el valor incondicionado que postulan, el fin último de la vida que aportan, a cuya lógica debe someterse la conducta individual y social, vale para el presente y para el futuro, pues está más allá del futuro mismo: es incondicionado, absoluto, desligado de las contingencias de hecho". Cfr. CARLOS COSSIO, *El Concepto Puro de Revolución*. Barcelona 1936, pág. 86.

2) "Nos falta ver si la felicidad del individuo es o no es la misma del Estado. Es evidente que son iguales y no hay nadie que no convenga en ello. Todos los que hacen consistir la felicidad del individuo en la riqueza, declaran asimismo que el Estado es feliz cuando es rico; los que estiman sobre todo el poder tiránico, dirán que el Estado más feliz es el que tiene más dominios y más súbditos; si se estima al hombre por la virtud personal, se dirá también que el Estado más virtuoso es el más feliz". Cfr. ARISTÓTELES. *La Política*. Lib. IV, cap. II, 1.

Por consiguiente, y retomando el hilo del discurso, las variaciones sociológicas de las estructuras culturales se afirman, principalmente, sobre *decisiones políticas* fundamentales creadoras de una Constitución del Estado, es decir, de la situación total de unidad y ordenación política de un pueblo, considerado en su singular forma de existencia. Esta decisión política constituyente, cuya manifestación no es normada por esta o aquella regla de derecho positivo, surge como la pura expresión de voluntad de una totalidad sustantiva, que la pérdida de su *ethos* — provocada por la vacancia de sus presupuestos esenciales — la sumió en un proceso de disolución, pero que, readquirido aquél, por la sustancia vital de una cosmovisión, reconstituye el modo, la forma y la finalidad objetiva del propio *Ser político*, es decir, del Estado, en el léxico moderno [1]).

II

RELACIÓN ESENCIAL ENTRE LA COSMOVISIÓN Y LA FORMA DE ESTADO: TEOLOGÍA POLÍTICA

Extractando las conclusiones que surgen de las nociones fundamentales que acabamos de exponer para aplicarlas al ente cultural objeto de nuestro estudio, se puede afirmar que todo Estado real-histórico, como estructura que es a la vez "elemento" de un conjunto estructural de cultura, está condicionado por una orgánica concepción del mundo. Con esta aserción damos justamente en el hito de lo que se ha nominado como *Teología Política*, y que consiste en el reconocimiento de que a toda singularidad estatal la informa, como el alma al cuerpo, su ínsito y necesario núcleo metafísico.

En este sentido, Hegel fué el primero que columbró la *relación esencial* que existe entre una concepción de la verdad absoluta y un Estado determinado: "*Esta* forma de Estado —

1) Cfr. CARL SCHMITT, *Teoría de la Constitución*; Trad. castellana de Francisco Ayala, Madrid 1934, págs. 4 ysig., 86 y sig.

enunciaba como principio incontrovertible — sólo puede coexistir con *esta* religión". El contenido de la religión es la verdad absoluta, y por lo tanto, según el filósofo prusiano, en ella va inmersa lo sublime del sentimiento. Además, como intuición, sentimiento, conocimiento representativo que se ocupa de Dios como causa y fundamento — de lo cual todo depende — encierra la exigencia de que todo sea comprendido en tal relación y que alcance en ella su confirmación, justificación y aseguramiento. En consecuencia, el Estado, como las leyes y los deberes, alcanzan en esta relación su suprema verificación y obligatoriedad; puesto que ellos, en su realidad, y en cuanto a su base, son un algo determinado que transcurre en una esfera trascendente [1]).

Cuando decimos que el Estado se fundamenta en la religión, aclara Hegel en otra de sus obras, que tiene su raigambre en la religión, se significa con esto, que de ella ha salido y sale, ahora y siempre, el Estado. "El Estado determinado sale de la religión determinada. Los principios del Estado deben considerarse, como válidos en sí y por sí; y sólo lo son cuando se los conoce como determinaciones de la naturaleza divina. Según, pues, sea la religión, así será el Estado y su constitución. El Estado ha nacido realmente de la religión; de tal modo que el Estado ateniense y el romano sólo eran posibles en el paganismo específico de estos pueblos, lo mismo que un Estado católico tiene un espíritu distinto y una constitución distinta que un Estado protestante [2]).

Fué el español Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas, brillante y recio filósofo católico del Estado, quien sistematizó, al mediar el siglo XIX, la Teología Política, afirmando y mostrando que en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica.

Acotando a Proudhon, en un pasaje donde el revolucionario francés expresaba que "es cosa que admira ver de qué manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la teología", Donoso Cortés decía que en esto nada hay que

1) Cfr. HEGEL, *Lineamenti di Filosofía del Diritto*; trad. italiana de Messineo. Bari 1913, § 270.

2) Cfr. HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*; Trad. castellana de José Gaos. Madrid 1928, ed. Revista de Occidente, Tomo I, pág. 98.

pueda causar sorpresa, a no ser la sorpresa de Proudhon. La Teología, por lo mismo que es la ciencia de Dios abarca y contiene todas las ciencias, así como Dios abarca y contiene todas las cosas. Pero a los efectos de mejor comprender la relación esencial que existe entre ella y las formas de Estado, recordemos nosotros, que para Donosó Cortés, el que niega a Dios, como el que lo afirma, expone un sistema completo de Teología.

Posee la verdad política, dice, el que conoce las leyes a que están sujetos los gobiernos; posee la verdad social el que conoce las leyes a que están sometidas las sociedades humanas; conoce estas leyes el que conoce a Dios; conoce a Dios quien oye lo que afirma de sí y cree lo mismo que oye. La Teología es la ciencia que tiene por objeto esas afirmaciones. De donde se sigue, que toda afirmación relativa a Dios, o lo que es lo mismo, que toda verdad política o social se convierte forzosamente en una verdad teológica. Esta afirmación sirve, dice Donoso Cortés, para explicar por qué causa, al compás con que disminuye la fe, amenguan las verdades en el mundo; y por qué motivo la sociedad que abjura de Dios, ve ennegrecerse de súbito el entorno. Por esta razón, y con acierto, la religión ha sido considerada en todos los tiempos como el *ethos* que plasma las organizaciones políticas-sociales [1]).

1) "La religión ha sido considerada por todos los hombres, y en todos los tiempos, como el fundamento indestructible de las sociedades humanas: *Onnis humanae societatis fundamentum convellit qui religionem convellit*, dice Platón en el libro X de sus Leyes. Según Jenofonte (sobre Sócrates): Las ciudades y naciones más piadosas han sido siempre las más duraderas y más sabias. Plutarco afirmaba (contra Colotés): que es cosa más fácil fundar una ciudad en el aire, que constituir una sociedad sin la creencia de los dioses. Rousseau, en el Contrato Social, libro IV, capítulo VII, observa: que jamás se fundó Estado ninguno sin que la religión le sirviese de fundamento. Voltaire dice (Tratado de la tolerancia, cap. XX): que allí donde hay una sociedad, la religión es de todo punto necesaria. Todas las legislaciones de los pueblos antiguos descansan en el temor de los dioses. Polibio declara que ese santo temor es todavía más necesario que en los otros en los pueblos libres. Numa, para que Roma fuese la ciudad eterna, hizo de ella la ciudad santa. Entre los pueblos de la antigüedad, el romano fué el más grande, cabalmente porque fué el más religioso. Como César hubiera pronunciado un día en pleno Senado ciertas palabras contra la existencia de los dioses, luego al punto Catón y Cicerón se levantaron de sus sillas, para acusar al mozo irreverente de ha-

En los pueblos orientales, como en las Repúblicas griegas, y en el Imperio romano, los sistemas teológicos sirven para explicar los sistemas políticos: *la Teología es la luz de la historia.* A la vigencia de una Teología va unida la suerte del Estado; así, Roma sucumbió porque sus dioses sucumbieron; terminó su imperio, cuando acabó su Teología [1]).

A la teología pagana consunta la releva una nueva Teología: la católica. El catolicismo, afirma Donoso Cortés, es un completo y acabado sistema de civilización que abarca la ciencia de Dios, la ciencia del ángel, la ciencia del universo, y la ciencia del hombre.

Por la nueva Teología entró el orden en el hombre y las sociedades. Este orden pasó del mundo religioso al mundo moral, y de aquí, al mundo político. El Dios católico, creador y sustentador de todas las cosas, sujetó las sociedades al gobierno de su providencia, y las gobernó por sus vicarios. La autoridad de sus vicarios fué santa, cabalmente por lo que tuvo de ajena, es decir, de divina. La idea de la autoridad es de origen católico. Los antiguos gobernadores de las gentes pusieron su soberanía sobre fundamentos humanos; gobernaron para sí y gobernaron por la fuerza. En cambio, los gobernadores católicos, teniéndose a sí mismos por nada, fueron ministros de Dios y servidores de los pueblos. Cuando le fué revelado al hombre que era hijo de Dios, dejó en consecuencia de ser esclavo de los hombres. Ya que los antiguos no teniendo conciencia de su libertad, no la tenían tampoco de la dignidad humana; mientras que, con el advenimiento del catolicismo, la idea de la libertad humana gestó el sentido de la dignidad del pueblo. Por otra parte, de la unidad del género humano, enseñada también por la revelación del hombre, nace como de suyo la idea de la fraternidad; de ésta, la de la igualdad; de ambas, la concepción de la democracia. En una ajustada secuencia lógica con las ideas así ex-

ber pronunciado una palabra funesta para la República. Cuéntase de Fabricio, capitán romano, que como oyese al filósofo Cineas mofarse de la divinidad en presencia de Pirro, pronunció estas palabras memorables: Plegue a los dioses que nuestros enemigos sigan esa doctrina cuando estén en guerra con la República". Cfr. JUAN DONOSO CORTÉS; *Ensayo sobre el Catolicismo, El Liberalismo y el Socialismo*, en: *Obras escogidas de D. Juan Donoso Cortés*. Madrid 1933, pág.. 280-81.

1) Cfr. JUAN DONOSO CORTÉS; Obr. cit. pág. 286.

presadas, Donoso Cortés afirma, que el reconocimiento de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad, son tres dogmas que no vienen de la revolución francesa, sino del Calvario [1]).

No se puede seguir espigando de aquí y de allá, en la obra del teórico católico del Estado, para seleccionar los fragmentos en los cuales el autor reconoce que la madre de cualquier problema político fundamental es una aporía teológica, porque en verdad, la totalidad de su producción se realiza en función de esta relación esencial. Pero en cambio, vamos a sumarizar las páginas geniales que Donoso Cortés dedica a exhumar la *Teología Política* —nos valemos de su léxico— de la concepción liberal del Estado, ya que aparentemente, nada es más *antiteológico* que el agnoticismo liberal de la burguesía.

El liberalismo, en su soberbia positivista, desprecia la Teología, y no porque no sea teológico a su manera, sino porque aunque lo es, lo ignora. Todavía no ha llegado a comprender, y probablemente esté condenado a desaparecer sin entenderlo, el estrecho vínculo que une entre sí, las cosas divinas y las humanas, la correlación que tienen las cuestiones políticas con las religiosas, y la dependencia en que están todos los problemas constitutivos atinentes al Estado, de los que se refieren a Dios.

Claro está, que el liberalismo no es teológico, sino en el sustrato esencial que necesariamente lo son todas las concepciones políticas; pero sin hacer una exposición explícita de su fe, sin cuidarse de declarar su pensamiento acerca de Dios y del hombre, del mal y del bien, del orden y del desorden en que están puestas todas las cosas creadas, y por el contrario, haciendo alarde de su *dubitación* desinteresada de estas altísimas especulaciones, puede afirmarse de él, que es *deísta*, es decir, cree en un Dios abstracto a quien le reconoce la soberanía constituyente del universo, pero le niega toda providencia actual. Aunque es el hacedor de la creación, ignora perpetuamente la manera en que es regido el mundo.

En cuanto a lo que se refiere al problema del mal y del bien, el liberalismo lo resuelve en una cuestión de legitimidad, y ésta se reduce, a la legalidad. De tal manera que cuando el gobierno es ilegítimo, el mal es inevitable. La cuestión del bien y del mal

1) Cfr. JUAN DONOSO CORTÉS; Obr. cit. pág. 107.

se reduce a averiguar, por una parte, cuáles son los gobiernos legítimos, y por otra, cuáles los usurpadores.

¿Cómo especificarlos a quienes lo son y a quienes no? El Universo está sujeto —cabe contestar en la inteligencia de Donoso Cortés — a determinadas leyes físicas, intemporalmente válidas, que Dios instituyó en el principio y de una sola vez para siempre; y las sociedades se gobernarán por la razón, encarnada de una manera general en las clases acomodadas —la burguesía — y de una manera especial en los intelectuales que las *iluminan* en su dirección. De donde se sigue, por forzosa consecuencia, que no hay sino dos gobiernos legítimos: el gobierno de la razón humana y el gobierno de las leyes inmutables que preestablecen un preciso mecanismo cósmico, y a cuyas reglas armónicas debe acomodarse la razón humana. De este criticismo panteísta, que es de puro abolengo renacentista, surge el paradigma liberal para las esferas política, económica y cultural: *laissez faire, laissez aller, le monde va lui méme.*

De todas las concepciones políticas, afirma Donoso Cortés, la liberal es la más estéril, porque es la menos docta y la más egoísta. "Nada sabe de la naturaleza del mal ni del bien: apenas tiene noticia de Dios y ninguna del hombre. Impotente para el bien, porque carece de toda afirmación dogmática, y para el mal, porque le causa horror toda negación intrépida y absoluta, está condenada, sin saberlo, a ir a dar con el bajel que lleva su fortuna al puerto católico o a los escollos socialistas. Esta escuela no domina sino cuando la sociedad desfallece: el período de su dominación es aquel transitorio y fugitivo en que el mundo no sabe si irse con Barrabás o con Jesús, y está suspenso entre una afirmación dogmática y una negación suprema. La sociedad entonces se deja gobernar de buen grado por una escuela que nunca dice *afirmo* ni *niego*, y que a todo dice *distingo*. El supremo interés de esta escuela está en que no llegue el día de las negaciones radicales o de las afirmaciones soberanas; y para que no llegue, por medio de la discusión confunde todas las nociones y propaga el escepticismo, sabiendo, como sabe, que un pueblo que oye perpetuamente en boca de sus sofistas el pro y el contra de todo, acaba por no saber a qué atenerse y por preguntarse a sí propio si la verdad y el error, lo justo y lo injusto, lo torpe y lo honesto, son cosas contrarias

entre sí, o si son una misma cosa mirada desde puntos de vista diferentes. Este período angustioso, por mucho que dure, es siempre breve; el hombre ha nacido para obrar, y la discusión perpetua contradice a la naturaleza humana, siendo, como es, enemiga de las obras. Apremiados los pueblos por todos sus instintos, llega un día en que se derraman por las plazas y las calles pidiendo a Barrabás o pidiendo a Jesús, y volcando en el polvo, las cátedras de los sofistas" [1]).

En la *Politische Theologie* de Carl Schmitt, lo básico de la concepción de Donoso Cortés es sistematizado con el recio vigor mental que caracteriza la producción científica del publicista germano [2]). En nuestros días, él es quien revalora, para la teorética del Estado, la egregia alcurnia del pensamiento filosófico de Donoso Cortés; y tras muchas de sus más ingeniosas y aceradas críticas a la situación parlamentaria moderna [3]) y al huero concepto liberal-burgués de la *legalidad formal* [4]), el estudioso descubre las mismas verdades, aunque remozadas, que ya conoció en las obras del publicista católico español. Carl Schmitt reconoce, con Donoso Cortés, como principio general, "el radicalismo grandioso del núcleo metafísico de toda Política" (*grossartigen Radikalismus des metaphysischen Kernes aller Politik*); y también, que el Estado de Derecho liberal-burgués, con su específico formalismo legalista, está conformado por una teología *deista* que todo lo deja librado al libre juego de una regularidad mecánica. "Todos los conceptos fundamentales de la moderna teoría del Estado, afirma el jurista tudesco, son conceptos teológicos secularizados",

"No solamente de acuerdo a su desarrollo, ya que ellos fueron transportados de la Teología a la Teoría del Estado, sino también por su estructura sistemática cuyo conocimiento es necesario para una consideración sociológica de estos conceptos. Así, por ejemplo, la situación *excepcional* tiene para la ciencia

1) Cfr. JUAN DONOSO CORTÉS, Obr. cit. pág. 413-14.

2) Cfr. CARL SCHMITT, *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität; Duncker u. Humblot, München 1922.

3) Cfr. CARL SCHMITT, *Die Geistesgeschichtliche Lage des Heutigen Parlamentarismus*; Duncker u. Humblot, Zweite Auflage, München 1926.

4) Cfr. CARL SCHMITT, *Legalität und Legitimität*; Duncker u. Humblot, München 1932.

del derecho una significación análoga a la del milagro para la teología. Recién, con la conciencia de tal posición análoga es posible reconocer el desarrollo que las ideas filosóficas del Estado tomaron en las últimas centurias. Ya que las ideas del moderno Estado de Derecho están compenetradas por el *Deísmo* de una Teología y metafísica que alejan del mundo el milagro — y el concepto de milagro implica la intervención inmediata de una situación excepcional que estatuye la negación de las leyes naturales — también aleja la intervención inmediata del soberano en el ordenamiento jurídico vigente. El racionalismo del *Iluminismo* negó el Estado de excepción en toda forma. Por eso la convicción *teística* de los escritores de la contrarevolución, pudo ensayar defender ideológicamente la soberanía personal del Monarca, en analogía con la Teología teísta" [1]).

La visión metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente. Así la existencia histórica y política de la monarquía del siglo XVII responde al estado de conciencia de la humanidad occidental a la sazón y que la configuración jurídica de la realidad histórica supo ahormar un concepto armonizante con la estructura de los conceptos metafísicos. Por eso, afirma Schmitt, la monarquía tuvo en las mentes de aquellos siglos la misma evidencia que la democracia conquistó en la época subsiguiente. Rousseau expresa muy bien el ideal de la vida política del racionalismo del siglo XVIII con el siguiente principio: *"Imiter les decrets immuables de la Divinité"*. Es tan evidente en el pensador ginebrino la reducción de los conceptos teológicos a conceptos políticos, que Boutmy dice: "Rousseau aplica al soberano la idea que los filósofos tienen de Dios: él puede hacer lo que quiere, pero él no puede querer el mal". Atger, en su estudio sobre la historia de las doctrinas del *Contrato Social*, destaca que en la teorética estatal del siglo XVII el monarca se identifica con Dios y el Estado ocupa análoga posición a la atribuída a Dios dentro del mundo en el sistema *cartesiano*: "El príncipe desarrolla todas las virtualidades del Estado por una especie de creación continua. El Príncipe es el Dios *cartesiano* trans-

1) Cfr. CARL SCHMITT, *Politische Theologie*... pág. 37.

portado al mundo político". En el *Discurso del Método* hace notar Carl Schmitt la identidad de cómo a través de las nociones metafísicas, sociológicas y políticas se postula un soberano como unidad personal y motor supremo. Documento expresivo del moderno espíritu racionalista, cuyas dudas se aplacan mediante el empleo de la inteligencia: *J' étais assuré d'user en tout de ma raison"*. Y la razón descubre que *"un seul architecte"* debe construir una casa, una ciudad; las mejores constituciones son obra de un solo legislador y, en fin, un solo y único Dios gobierna al mundo.

El concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII supone la trascendencia de Dios frente al mundo, como en filosofía política la del Rey frente al Estado. En el siglo XIX la noción de inmanencia adquiere cada vez más consagración absoluta. Y como consecuencia lógica surge: la eliminación de todas las nociones teístas trascendentes y la formación de un nuevo concepto de legitimidad. Desde 1848 — fracasados los intentos de remozar el legitimismo tradicional — la teoría jurídica del Estado se hace positiva y generalmente esconde tras esta palabra todas sus dificultades, o, recurriendo a distintos artificios, el *poder constituyente del pueblo*, esto quiere decir, que en lugar de la idea monárquica surge el legitimismo democrático [1]).

Desde un campo filosófico diametralmente opuesto al de Donoso Cortés, Hans Kelsen ha confirmado la relación esencial que existe entre una determinada concepción del mundo y una singular forma de Estado. Su misma concepción identificadora del Estado y del Derecho, la exigencia de una *pureza* metódica que le hace desterrar de su teoría toda consideración *metajurídica*, ha sido, por el propio jurista jefe de la Escuela de Viena, vinculada con una constelación histórica del pensamiento crítico-panteísta [2]).

1) Cfr. CARL SCHMITT, *Politische Theologie*, págs. 45-46.

2) Hans Kelsen compara el dualismo entre Estado y Derecho, con el existente entre Dios y el mundo, y muestra cómo la solución que se le da al primer par de conceptos antimónicos por medio de la teoría de la *autolimitación* del Estado, es la misma solución que en Teología se da al segundo dualismo, con la Encarnación de Dios. Pero en estos ingeniosos cotejos, lo hacemos notar, no hay sino una rebuscada similitud formal, entre los dualismos y las soluciones de uno y otro problema, ya que no existe una esencial relación de condicionamiento. Así como el Estado — arguments

Entre una política y una concepción del mundo no existe sólo un paralelismo externo, sino, como es posible demostrarlo históricamente, una real conexión exterior. Toda concepción del Estado se integra en una correspondiente cosmovisión, pues, es el mismo hombre que hace sus ideas tanto sobre la relación con su prójimo y el orden de esta relación, como acerca de su relación con el mundo en general y la posibilidad de su conocimiento. En el meollo de la antítesis entre las concepciones democrática y autocrática del Estado, Kelsen ve con toda claridad la oposición de dos concepciones del mundo, que es donde enraíza la pugna de las concepciones políticas. Y esta oposición, afirma, resulta de la posición que se adopta frente a lo absoluto. La cuestión decisiva es si se cree en un valor y, consiguientemente, en una verdad y en una realidad absoluta, o si se piensa que al conocimiento humano no son accesibles más que valores, verdades y realidades relativas. La crencia en lo absoluto, tan hondamente arraigada en el corazón humano, es el supuesto de la concepción metafísica del mundo. Pero si el entendimiento niega este supuesto, si se piensa que el valor y la realidad son cosas relativas y que, por tanto, han de hallarse dispuestas en todo momento a retirarse y dejar el puesto a otras igualmente legítimas, la conclusión lógica es el criticismo, el positivismo y el empirismo; entendiéndose por tales, aquella dirección de la filosofía y de la ciencia que parte de lo positivo, esto es, de lo dado en la experiencia sensible, de lo que los sentidos pueden percibir y la razón comprender, de la

Kelsen — es la unidad personificativa del derecho merced a la hipostasis de un ser metajurídico, trascendente al derecho, cuya relación con él es la cuestión fundamentalísima de la Teoría del Estado, del mismo modo enseña la Teología que la esencia de Dios consiste en su trascendencia frente al mundo; y el objeto principal de la Teología hállase constituido por el contradictorio problema de la relación entre Dios y el mundo. A la semejanza de problemas corresponde, afirma Kelsen, una analogía en las soluciones: la teoría de la autolimitación del Estado y el Dogma de la Encarnación de Verbo Divino. Para una era crítica-panteísta, en que es admisible considerar a Dios como hombre y al hombre como Dios, pues Dios es por esencia idéntico con el mundo, corresponde también de análoga manera, identificar, como lo hace la *teoría pura* (*Reinenlehre*), el Estado y el Derecho. Cfr. HANS KELSEN, *Teoría General del Estado*. Trad. de Luis Legaz Lacambra, 1934, pág. 100 y sig.; HANS KELSEN, *Der Soziologische und der Juristische Staatsbegriff*, 1922, pág. 228.

experiencia eternamente cambiante, rechazando, en consecuencia, la hipótesis de un trascendente. Esta oposición fundamental de concepciones del mundo condiciona las antítesis de autocracia y democracia: a la concepción metafísica absoluta del mundo se ordena la autocracia, así como la democracia corresponde a la concepción científica del Universo, al relativismo crítico [1]).

Obsérvese — lo destacamos sólo como una digresión, pues aquí nos interesa el reconocimiento de Kelsen a lo que hemos llamado *Teología Política* — que demuestra de manera magistral la relación que existe entre una posición agnóstica, que reclama la concepción burguesa del mundo, y la democracia del Estado de Derecho liberal-burgués, singularidad real-histórica, a cuyas formas jurídicas la frustrada *teoría pura* — que a las postres no es sino una concepción cripto-política — absolutiza como históricamente trascendente. Y absolutiza, también, como a la *Democracia*, una forma histórica de democracia en trance crítico, pues, precisamente, más adelante lo mostraremos, la democracia sólo es posible en un cuerpo social de homogeneidad espiritual.

III

EL ESTADO COMO ESTRUCTURA REAL Y FORMA DE VIDA

Una vez demostrado que el Estado es un ente de cultura, y como tal, que está condicionado por el apriorismo de una orgánica concepción del mundo: la Teología Política — hemos visto su prenuncio en Hegel, su acabada sistematización en Donoso Cortés, y su confirmación en Carl Schmitt y Hans Kelsen — es necesario advertir, y lo hacemos categórica y destacablemente, que si bien el ser y suceder del Estado está lleno de significaciones, en cuanto formulación humana que lleva la

1) Cfr. HANS KELSEN, *Forma de Estado y Filosofía*, Apéndice de: *Esencia y Valor de la Democracia*. Trad. de L. Legaz Lacambra, Barcelona 1934, pág. 133 y sig.; H. KELSEN, *Teoría General del Estado*... pág. 51. Forma del Estado y concepción del mundo.

impronta de una intención finalista perfectiva, no se trata, sin embargo, de un mero sistema de sentido, pensando abstractamente, sino que el Estado es real, objetivo, como el conjunto de los individuos que lo sustancializan. La posición *idealista* en la teorética del Estado, que lo define como Idea, Espíritu objetivo, Ideología, Ordenamiento normativo ideal, Abstracción, Ficción, o algo por el estilo, lo quita al Estado como predicado de la realidad; por eso, tantas veces como se intente concebirlo así, se obtiene una nada, porque el Estado, evidentemente, es una forma de vida, es decir, vida transformada en forma y forma extraída de la vida [1]).

El Estado es una estructura en su devenir, que hombres, en una situación social dada, por medio de sus reales actos volitivos, lo hacen suceder como una realidad *práctica* en la corriente irreversible de la historia. Son hombres reales y libres, personas con un Fin último que realizar, habitantes de un territorio, adunados ya en los cuadros de la familia y de las instituciones corporativas menores, los que se constituyen en un *status* político de unidad y ordenación, en vista de alcanzar un objetivo, que puede ser el "Bien Común, que es la Justicia" [2]), o la "Gloire de l'État" [3]).

Pero la realidad sustancial del Estado no difiere de la realidad de sus miembros, sino que sobre la de éstos se apoya la de aquél. La subsistencia de un Estado concreto depende de que las formas y procesos estatales están intermitentemente aprehendidos por la eficiencia de los hombres, quienes se limitan, o bien a sostenerlas con sus aquiescencias, o bien a proceder a su reformación. Así se puede afirmar, con Hermann Heller, que la realidad Estado sólo existe como un *plébiscite de tous les jours*. "Aunque sólo para una pequeña *minoría*, únicamente, el ser y el modo concreto de ser del Estado confluyen

1) Cfr. HERMANN HELLER, *Staatslehre*, Leiden 1934, pág. 42.

2) Cfr. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I-II, q. 19, a. 10; q. 96, a 3. Para un estudio sistematizado del concepto tomista del Bien Común, Cfr. SUZANNE MICHEL, *La Notion Thomiste du Bien Commun*, Preface de G. Renard, París 1932, pág. 50 y sig.

3) "Unas Constituciones tienen como objeto y fin inmediatos la gloria del Estado (*la gloire de l'État*); otras, la libertad política de los ciudadanos". Cfr. MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, Lib. XI, cap. 5 y 7.

cada día en un *deber ser* y sólo ella participa, por tanto, conscientemente, en la conservación y configuración del Estado. La gran masa, que el hambre o el mando la mueve para una acción política, concibe el ser consuetudinario o triunfante del Estado como idéntico con su deber ser; para ella la fuerza normativa, más exactamente, la fuerza habitual, apenas si consciente, de lo existente, suele constituir un motivo suficiente de justificación del Estado" [1]).

Por un conocimiento *ingenuo*, el Estado se revela como un orden, es decir, una disposición de partes en un conjunto que tiene el carácter de cosa tiesa e inmutable; pero apenas se supera esa impresión inmediata, que es un corte transversal e instantáneo de la historia, de cuya artificialidad debemos tomar plena conciencia, el Estado pierde su objetividad estática, y se hace patente en la realidad de lo que es: una estructura dinámica que se anuda en el *hacer* de los hombres. Pero como este hacer social del hombre es una unidad dialéctica de actuación y significaciòn, sólo se consigue y se mantiene aquella estructura unitaria, cuando prestituyen una finalidad única y objetiva. De la misma manera que el ser humano no es un cuerpo ni un alma, sino un todo compuesto por los dos, el ser del Estado no es el ordenamiento constitucional ni el pueblo, sino el compuesto de los dos en una estructura, es decir, el pueblo organizado políticamente, la multitud formada en un orden: *multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum* [2]).

Cuando se tiene por objeto de estudio una forma de Estado, una singularidad real-concreta en el tiempo y en el espacio, es necesario aprehenderlo en los principales trazos característicos de una estructura histórica, que a la vez es *elemento* de una estructura fundamental de Cultura. Esta exigencia metódica fué claramente columbrada por Georg Jellinek, aunque resuelta parcialmente con la concepción de sus "Tipos empíricos de Estados" [3]). El ilustre profesor que fuera de Heidelberg, los definía a éstos como el resultado de una tarea unificadora de notas comunes existentes entre los fenómenos estatales de una

1) Cfr. HERMANN HELLER, *Staatslehre*, pág. 216.
2) Cfr. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, q. 31, a. 1.
3) Cfr. GEORG JELLINEK, *Teoría General del Estado*; Trad. española de Fernando de los Ríos Urruti, Madrid 1914, Tomo primero, pág. 43-53.

misma época; unificación que depende de los puntos de vista que adopte el investigador. Mediante esta *tipificación*, que es una abstracción en la mente del estudioso, se extraen lógicamente, por vía inductiva, de análogo desenvolvimiento histórico, de situaciones sociales y condiciones exteriores análogas, el objeto estatal de conocimiento. Pero el mismo Jellinek destacaba la infructuosidad del intento de llevar muy lejos este método inductivo, aconsejando proceder con cautela en las comparaciones, pues, las instituciones del Estado — lo reconocía también — son de naturaleza dinámica, esto es, que su ser no permanece idéntico en todos los tiempos, sino que se transforma a la par del proceso cambiante de la historia. Para llegar a tener la representación de un Estado *típico*, subrayaba con insistencia Jellinek, es preciso comparar aquellos Estados que, o son de una misma época, o de épocas muy próximas, y tienen como fenómeno de fondo, una misma constelación social y cultural. Con posterioridad a Georg Jellinek, en el año 1904, Max Weber, en una nota puesta en su enjundiosa obra sobre la historia social de la antigüedad, enunciaba la necesidad de la formación conceptual de los "Tipos ideales" (*Idealtypen*) como indispensable instrumento de la investigación y exposición histórica. La creación de estas abstracciones aisladas y lógicamente idealizadas, que en Jellinek aun atendía su carácter individual-histórico, pierde con la concepción del Max Weber, el carácter de una noción concreta, y ya no representa ningún complejo de realidad. Para el sociólogo alemán, el "Tipo ideal" (*Idealtypus*) no se obtiene por generalización, sino por racionalización utópica; por medio de la cual, se sustituye con una imagen mental inteligible, a las contradicciones e incoherencias de lo real [1]). Por ejemplo: ¿qué significa el "Tipo ideal" del *Capitalismo Occidental*, a quien Max Weber le dedicó tan acuciosas investigaciones? El Capitalismo Occidental es, para el precitado sociólogo, una "singularidad histórica", es decir, no es ni más ni menos original y único, que tal acto de tales personas en un momento determinado. ¿Cómo *tipificar* idealmente en un con-

1) Cfr. A. VON SCHELTING, *Die Logische Theorie der Historischen Kulturwissenschaft von Max Weber und im Besonderen Sein Begriff des Idealtypus*; en: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bund 49, 1922, pág. 714 y sig.

cepto riguroso a esta totalidad histórica? Se debe separar tal o cual carácter del Capitalismo que por algún motivo llama la atención del investigador, y, con estos elementos aprehendidos, ordenar mentalmente en función del carácter esencial, los caracteres secundarios, considerando por los primeros, a los que son característica y diferencialmente propios; así, para el ejemplo del Capitalismo Occidental, asir los trazos que lo oponen a otros regímenes económicos. Con esta receta lógica de Max Weber se obtendrá un conjunto inteligible que mantiene lo que hay de original y único en una singularidad histórica; en el ejemplo puesto, el Capitalismo Occidental.

La formación lógica de los "Tipos ideales" de Max Weber y Jellinek, especialmente en la concepción del primero, no puede satisfacer cuando se quiere aprehender la realidad objetiva del Estado. Esto es imposible, ya que operando con "Tipos ideales", el Estado queda reducido a una síntesis pensada subjetivamente y que el sujeto conocedor verifica de manera arbitraria. Por el mismo Weber se hace clara la inaplicabilidad de su tipificación ideal para un estudio de la realidad estatal, también por él pretendida. De acuerdo a su opinión corresponde para una idea de la realidad empírica del Estado, no otra cosa que "una infinidad de procederes y tolerancias humanas, difusas y dispersas, relaciones ordenadas de hecho y de derecho, en parte de carácter único y en parte de repetición regular, que se conservan en conjunto por una idea, por la creencia en normas valiosas o que deben ser valiosas, y de relaciones de dominios de hombres sobre hombres" [1]).

"El concepto científico del Estado, afirma Max Weber, es siempre una síntesis que nosotros hacemos para determinadas finalidades de conocimiento" [2]). Entonces se puede decir del "Tipo ideal" del Estado, que surge de la operación lógica del sociólogo alemán, que no corresponde a ninguna unidad real, sino que es una ficción ideológica o una síntesis — que el observador sóberano realiza o no — hecha de una multitud de procederes difusos e incoherentes, y de acuerdo a una idea comprendida según su albedrío.

1) Cfr. HERMAN HELLER. *Staatslehre*, pág. 62.
2) Cfr. MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze Zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, pág. 170.

Nosotros conocemos la razón por la cual el pensamiento *moderno* — creatura *cartesiana* — empozado definitivamente en su propia inmanencia, no logra con su trágico forcejeo crear la realidad, el ser del mundo, que había negado como punto de partida. Por la misma razón el Estado, en la era del *idealismo*, tampoco podía ser aprehendido científicamente, a no ser por medio de una creación subjetiva.

En la superación de este subjetivismo anárquico que aniquila el ser del Estado, tiene la teorética estatal realista de Hermann Heller, el carácter de un suceso jalonante. "El hombre real — afirma frente a la predominante posición idealista — no experimenta la vida social-real como un caos o una infinidad absoluta, sino como un conjunto activo estructurante que lo comprende a sí mismo y dentro del cual, él no establece al Estado por medio de una síntesis subjetiva, sino que lo encuentra como una estructuración objetiva-realista" [1]).

El propósito malogrado, que perseguía la teoría *idealista* del Estado con los "Tipos ideales", bien se logra con el concepto de las *estructuras reales-históricas*. Y esto, porque cada estructura, tiene una parte general y una parte particular; por sus leyes de estructura es aplicable a otras estructuras, pero por su individualidad está separado de otras estructuras. El *Estado*, propiamente hablando, elemento de la estructura cultural *moderna*, tiene ciertas leyes estructurales que especifica la forma de los diversos Estados concretos y coetáneos; su individual manera de ser lo diferencian radicalmente de todas las estructuras estatales de otros círculos de Cultura.

A la especial *cualidad de estructura* (*Gestaltqualität*), que el concepto de Tipo no comprende, Hermann Heller la hace notoria con el mentado ejemplo de Cristian von Ehrenfels, sobre la melodía traspuesta. Al escuchar una melodía, oímos, además de todos los elementos que integran el objeto, *un conjunto, un complejo, un todo unitario*. La melodía no es el resultado de la mera adición de notas aisladas, ya que un examen minucioso nos revela que nuestra percepción es incapaz de aprehender todas las notas de una serie, y sin embargo, tenemos la impresión de la melodía. El objeto percibido es, pues, más que una simple su-

1) Cfr. HERMANN HELLER, *Staatslehre*, pág. 62.

ma. Ehrenfels agrega a los elementos que integran el complejo que denomina *sustrato (Grundlage)*, un factor que designa como *cualidad de estructura*. Este nuevo factor se fusiona con el primero, y como aquél, se nos hace sensible como dato inmediato, nunca como el resultado de una elaboración mental. La melodía no debe, entonces, considerarse como un algo secundario construído con la suma de las piezas singulares, sino que debemos aceptar que lo que existe en lo singular depende de cómo está en la totalidad [1]).

Aplicando el concepto de *cualidad de estructura* al objeto de nuestro estudio: el Estado, se evita de representar falsamente a la realidad social como un agregado espacial descomponible en sus partes; ya que ni la *estructura* puede deducirse de sus *elementos*, ni los *elementos* de la *cstructura*. Mejor aún, angostando la observación, podemos afirmar, que en la investigación de los *Momentos* estatales [2]) — el Estado en una fase concreta y de relativa estabilidad — debe incluírse a la estructura histórica fundamental, que es donde aquél tiene vida y realidad. Solamente de esta manera, es posible que el sujeto conocedor aprehenda esa unicidad real en el movimiento de la historia, que es un Estado concreto.

El objeto de estudio que nos proponemos es el Estado de Derecho liberal-burgués, *momento* estructural, forma concreta histórica del Estado *moderno* en una etapa de su ciclo. No podremos comprenderlo en la entereza de su conformación, ni captar el sentido de su tramo ulterior en crisis, y menos aún

1) Para un conocimiento acabado de la noción de *cualidad de estructura*, Cfr. EUGENIO PUCCIARELLI, *La Psicología de la Estructura*; en: *Publicación Oficial de la Universidad de La Plata*. Labor de los Centros de Estudios. Sección II, 1937, pág. 65 y sig.

2) Usamos con Hermann Heller el término *Momento*, en el significado que tenía en Hegel: cada una de las fases que se puede designar en un desenvolvimiento (transformación material, proceso psíquico o social). Dilthey usa en el mismo sentido la palabra *Momento* (Die Moment der Struktur); es decir, como categoría de duración en el movimiento de la estructura. Cfr. OTTO F. BOLLNOW, DILTHEY, *Eine Einführung in Seine Philosophie*, Leipzig 1936, pág. 135-37. En la Teoría del Estado también lo adopta el profesor Sergio Panunzio: "... lo que yo llamo el *Momento estatal*, se refiere a algún modo o forma del ser particular del Estado real". Cfr. SERCIO PANUNZIO. *L'Ente Politico*, en: *Racolta di Scritti di Diritto Pubblico in Onore di G. Vacchelli*; Milano 1938, pág. 364.

tomar conciencia histórica de la encrucijada política del presente, si no lo reponemos en la estructura histórica de Cultura que lo porta como un *elemento*. Porque el Estado es estructura de hombres en vida conjunta, y a la vez, *elemento* estructurado en la ordenación total de la realidad, de donde una operación lógica puede recortarlo, pero al solo efecto metódico, y siempre que en una instancia superior del conocimiento quede extinguida esta descomposición regional.

Trabajando de acuerdo al acceso metódico que acabamos de exponer, en pos del intento de asir el sentido del colapso que sufre ante nuestros ojos el Estado de Derecho liberal-burgués, una vez que a éste lo hayamos pergeñado en su conformación real, nos retrotraeremos al orto de la estructura histórica de Cultura que lo comprende en su ser y suceder. De allí, reiteraremos los pasos de la excursión más osada que ha emprendido el hombre, desde que sale del mundo medioeval —sueña con liberarse— depasando su apogeo, que es cuando señorea sobre el Universo y más seguro se siente de la eficacia de la razón para disputarle a Dios la suerte de su destino, hasta que remata abdicando de su *personalidad*, desleído, en su mísera condición de porciúncula material de un cosmo infra-humano, en entidades relativas, deificadas a los efectos de la absorción tiránica, y que tanto puede ser el Estado: *fascismo;* como una Raza: *nacional-socialismo*, o una Clase económica: *sovietismo*.

Inseparablemente unido a este proceso de disociación que trinca al hombre *moderno*, y que hizo el clima espiritual del totalitarismo, seguiremos también el desarrollo de la activa formulación histórica del Estado *moderno*, en una tría de etapas de regular eslabonamiento y precisa singularización: el Estado *absoluto*, que a partir del siglo XVI se yergue sobre las ruinas de las poliarquías medioevales, después de un duelo donde el Príncipe, aliado a la novata burguesía, hiere de muerte a los señores feudales; el Estado *liberal*, fundamentalmente neutro y abstencionista frente a la Religión, la Sociedad, la Cultura, la Economía, conformación de la clase burguesa, políticamente predominante y encaramada al proscenio de la historia para actuar de protagonista; el Estado *totalitario*, sayo hecho justamente a la medida del antagonista mortífero que la burguesía amamantaba en sus entrañas: las *masas* populares.

De esta manera se hará evidente que el Estado de Derecho liberal-burgués ya corrió su curso, que es un imposible intentar su absolutización valiosa, porque siendo *elemento* de una determinada estructura histórica de Cultura que alcanza a su fin, se consuntan los presupuestos mentales y los datos reales que lo conformaban; y en consecuencia, se le escapa su realidad, deviene una forma vacía, que queda afuera y detrás, del nuevo complejo histórico que engarza nuestra existencia. La misma perspectiva histórica con que vemos al Estado de Derecho liberal-burgués desde un ángulo de observación de nuestro tiempo, es la mejor prueba de que nos hemos desapareado, que no somos coetáneos, que esta forma de Estado, tan cara a nuestros mayores, y que indiscutiblemente tenía algunos motivos de consideración valiosa, se internó definitivamente en el pasado. El hombre *historializa* su mirada en los periódicos críticos de Cultura, de lo contrario, en el interior de las épocas firmemente conformadas, donde tiene preestablecido, de manera dogmática, su dignidad y destino, lo acompaña una *creencia* que estima como eternas las formas de vida de su tiempo.

La razón histórica dejará al descubierto y deslindadas las cuencas empecatadas por donde el hombre fué llevado hasta la abdicación de su *persona*, y, necesariamente, donde el pueblo, al descualificarse, fué trasegado en *masas*. Se mostrarán, patentes, los errores mortales de donde emerge la disociación del hombre *moderno* y su artificiosa integración totalitaria. Recién, entonces, adquiriremos estabilidad y dominio de sí en la barahunda de nuestros días, que tiene ribetes de apocalipsis, y captando la *totalidad* histórica para actualizarla en el *momento* estructural en que somos y hacemos, columbraremos la posibilidad de virar al borde del abismo, soslayando lo que tiene apariencia de fatalidad histórica: *el totalitarismo*.

Capítulo II

EL ESTADO DE DERECHO LIBERAL-BURGUÉS

1

EL SENTIDO CON QUE USAMOS LA LOCUCIÓN "ESTADO DE DERECHO"

Antes de investigar, como nos proponemos, al Estado de Derecho liberal-burgués en la acabada totalidad de su desarrollo, evidenciaremos los trazos que perfilan a esa estructura real-histórica; es decir, captaremos las leyes estructurales de un concreto *Ser* estatal tomado como realidad en la historia — con cierto grado de permanencia e inmutabilidad — y no como un puro acontecer en el tiempo. Como el devenir sólo es inteligible en función del ser, y la historia es historia de un algo, pues la historia en abstracto es un impensable, un corte transversal de ella no revela un torbellino caótico, sino que deja a la vista un conjunto ordenado de estructuras y funciones. En este visaje *ingenuo* — pero con la conciencia de que se integra en su devenir — de la realidad histórica, tiene su ubicación el *Ser* del Estado, y por lo mismo, con esa tiesura, lo podemos aprehender como objeto de nuestro conocimiento.

Con miras a cumplir el propósito más arriba enunciado, destacaremos los caracteres que posean una validez que trascienda la individual expresión fenoménica de los Estados nacionales, genéricamente ensamblados por un mismo *momento* en la evolución del Estado *moderno*.

Primeramente, por pulcritud metódica, atendiendo al hecho que usamos la equívoca expresión *Estado de Derecho* para nominar la singularidad histórica objeto de nuestro estudio,

se hace imprescindible esclarecer el sentido con que emplea-[illegible] la sobredicha y tan ajetreada locución. En efecto: desde el año 1832, en que von Mohl se valió de la palabra compuesta *Rechtsstaat* [1]): Estado de Derecho, esta locución hizo fortuna en la terminología jurídica que la aplicó con la mayor frecuencia, pero sin darle un cuerpo unitario de conceptos, sino, muy al contrario, comprendiendo una variedad de nociones dispares y estimaciones hechas desde planos inconexos.

Si en los decenios anteriores, a esta diversidad de acepciones se las encaraba con el tono calmo y apoltronado de las desavenencias académicas, en nuestros días — ante el radicalismo de los que niegan o afirman que los Estados totalitarios deben ser considerados como Estado de Derecho — la controversia se colorea de matices banderizos y a su entorno se suscitan disputas apasionadas.

A poco de penetrar en la maraña doctrinaria y analizar las múltiples acepciones atribuídas a la referida locución, se ve la posibilidad de bisecar las opiniones emitidas en dos amplios sectores: por una parte, aquellos que consideran la naturaleza del Estado de Derecho desde un plano lógico-formal, y por la otra, los que recurren al contenido para aprehender su especificidad.

Cuando los primeros afirman que el Estado de Derecho es aquel Estado funcionalizado a través de un ordenamiento jurídico, formulan un estéril tautologismo, porque enfocado desde un ángulo puramente lógico-formal, toda organización política soberana — desde el clan al Estado — con la cualidad de unidad suprema de decisión y eficiencia para asegurar la certeza del sentido y de la ejecución del derecho, no puede ser otra cosa que *Estado de Derecho* [2]). En las épocas primitivas, con una división del trabajo y un intercambio muy reducido, se

1) La expresión aparece en el título de la obra de von Mohl: *Die Polizeiwissenschaft den Grundsätzen des Rechtstaates*; Tübingen, 1832-34 (Tres volúmenes).

2) "El Estado, como concepto lógico-jurídico, es analíticamente Estado de Derecho. El "Rechtsstaat" *ut sic* sin cualificación y distinción propiamente no significa nada y es vaciado y abstracto como todo indistinto y todo indeterminado". Cfr. Sergio Panunzio, *Lo Stato di Diritto*; Cittá di Castello, 1921, pág. 24 y 37.

instaura el necesario Estado de Derecho con una mínima fijeza — racionalmente preestablecida — del sentido y la resolutividad del contenido del derecho; ya que su ejecución queda librada en gran parte a la competencia privada. Los estadios de alta civilización, en cambio, exigen al Estado una actividad cada vez más y más abarcante.

El otro grupo de publícistas que define la expresión desde un plano histórico-político, le adosa, a la locución *Estado de Derecho*, el núcleo de las ideas individualistas y democráticas, que a lo largo del siglo XIX y en el primer cuarto del siglo XX, se realizaron en el Estado liberal.

Es evidente que quienes atribuyen a las nuevas formas de Estado totalitario la cualidad de Estado de Derecho, corroboran su afirmación desde un miraje lógico-formal, y desde este punto de vista no se les puede negar razón: los Estados totalitarios tienen una ordenación normativa que comprende hasta la función de sus órganos [1]). En cambio, encarado el problema desde un plano histórico-político como lo hacen los juristas del segundo grupo, concluyen afirmando que precisamente es al Estado de Derecho a quien suplanta, después de destruirlo, el Estado totalitario; y también esto es exactísimo [2]).

Ahora bien, si tanto unos como los otros, desde sus correspondientes planos lógicos, usan con relativa propiedad la locución *Estado de Derecho*, ya que se trata de la libre apropiación convenida de una sola expresión para nombrar a dos cosas distintas, cuando se quiere imponer el valor absoluto de uno de los significados sobre el otro, se inicia una absurda reyerta desde planos que son inconexos — se abre un debate en torno a *términos* creyéndolos *conceptos* — entonces, los contrincantes se atollan en una aporia epistemológica de donde ya no pueden

1) En este sentido, Cfr. P. BODDA, *Lo Stato di Diritto. A propósito di alcune recenti opinioni*; Milano 1935, pág. 45. O. VON SCHWEINICHEN, *Disputation Über den Rechtsstaat*; en la Colección: *Der Deutsche staat der Gegenwart*; Heft 17; 1935.

2) Opinan de esta manera, entre otros, HERMANN HELLER, *Rechtsstaat oder Diktatur*; en la colección: *Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart* Nº 86; Tübingen 1930. CARL SCHMITT, *Was Bedeutet der Streit um den Rechtsstaat*; extractado de la: *Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*; Tübingen 1935.

salir con felicidad, y su babélica discusión aporta a las ciencias jurídicas y políticas, no otra cosa que confusión [1]).

Del modo que utilizamos la expresión *Estado de Derecho*, a la par que nombramos, definimos uno de los caracteres específicos de la estructura real-histórica que nos interesa: El Estado real que conformó la burguesía con el cartabón de su orbe mental, cuando advino predominante. El concepto *Estado de Derecho* lo fijamos, entonces, bajo el punto de vista de la libertad burguesa, y ésta se reduce a un problema de seguridades jurídicas-formales. En el capítulo subsiguiente, veremos cómo surge en medio de la lucha que la burguesía mantenía frente a los cuadros privilegiados del *Estado absoluto*, la exigencia — y a través de este capítulo, el modo de su concretización — de un *derecho formal* que delimitara y garantizara el reducto de la libre actividad que desarrollaba a extramuros de las esferas oficiales del Estado: la *libertad burguesa*, y el total encajamiento jurídico de los procederes estatales, sin residuos de ninguna especie, por medio de competencias preestablecidas, en las leyes constitucionales y rigurosamente mensuradas y circunscritas: los órganos del Estado sometidos a la *legalidad formal*.

II

EL FIN DEL ESTADO: LA GARANTÍA DEL SUBJETIVISMO DE LA LIBERTAD

Para una consideración sistemática de esta estructura estatal hay que considerar que el pensamiento de los *derechos fundamentales*, que reconocen la independencia del hombre frente al poder político, contiene el principio básico de distribución en que se apoya el Estado de Derecho liberal-burgués, y que lo realiza de un modo consecuente.

1) A Renato Treves le debemos el haber puntualizado el error lógico sobre el que giran las modernas disputas sobre el *Estado de Derecho*. Cfr. RENATO TREVES, *El Estado de Derecho y las Nuevas Organizaciones Estaduales*, Tucumán 1939, pág. 11 y sig.

La relación del hombre con el Estado, el tajante deslinde que el liberalismo establece entre el albedrío del primero y la potestad del segundo, puede precisarse con la siguiente fórmula distributiva: en principio, la esfera *nata* de la libertad individual es ilimitada, mientras que las *derivadas* atribuciones del Estado, están rigurosamente preestablecidas. Este trazado de una frontera común, donde el poder y el individuo se tocan y se separan, eliminando todo intermediario — la declaración de los derechos no comporta sino dos datos: el hombre y el Estado — es el rasgo decisivo que caracteriza al Estado liberal, cualquiera que sea la estructura política de su gobierno. Este es, entonces, el *desideratum* que coloca a la unicidad estatal conformada por la burguesía, fuera de parangón con cualquier otra forma de organización política prácticamente formulada en la historia. Pues, obedece a una singular valoración del individuo humano — la imagen altanera e infrangible figurada por el humanismo antropocéntrico — que es peculiar a la Cultura *moderna*, y que sólo en el Estado de Derecho liberal-burgués alcanza una plasmación política-institucional [1]).

El Estado, creado por la eficiencia constituyente de la nueva clase que logra establecer sus títulos a un franco predominio, primero social, y en seguida político, orienta su textura fundamental al aseguramiento de la *libertad* concebida por el subjetivismo racionalista, y cuyo proceso de consolidación se fué operando en el período que va, del Renacimiento y la Reforma, a la Revolución francesa. Ya veremos, cómo, en la cosmovisión del hombre *moderno*, la unidad del fin de la vida — *télos, scopos* —, o la meta en que ésta pone la mira, son simples finalidades exclusivamente *mundanas*. El burgués, específicamente, es el tipo psicológico de hombre, que a sus maneras de ver y de sentir, a sus ideas y valores, a las medidas con que juzga las cosas, y a sus formas de vida, las ahorma para "este mundo", en quien cree exclusivamente y donde espera su goce sensual. En el burgués, se hace carne y conciencia el universal inmanentismo renacentista. Pero como necesariamente, en toda inmanentización de la vida, lo económico — que es el factor decisi-

1) Cfr. Francisco Ayala, *El Estado Liberal*; en: *La Ley*, Tomo XX, año 1940, pág. 64, sec. doct.

vo del bienestar material — se convierte en el móvil de lo humano, el hombre *moderno* se conformó de acuerdo al prototipo básico del *homo oeconomicus*, y saturó y estilizó su vida con el sentido del valor *utilidad;* fué totalmente informado por el espíritu de *terrenalidad y mundanidad (Geist der Irdischkeit und Weltlichkeit,* dice Werner Sombart), por el predominio de lo material, por la calculabilización del modo de vivir en el mundo (Max Weber), por la exasperación individual del lucro. Cuando la burguesía consumó su ascensión al poder del Estado, universaliza la propia concepción del mundo y la eleva al plano de las *creencias* críticamente incontrolables. A partir de entonces, todas las formulaciones de la Cultura se moldean en el troquel de la cosmovisión burguesa, llevan, como inconfundible unidad de estilo, la impronta del hombre que sobreestima lo económico y santifica los éxitos de la vida temporal. De este venero mana, también, su concepción de la *libertad.*

Además, como otro rasgo psicológico que caracteriza al hombre *moderno,* es la suspicacia con que obra y hace — cautela que abonan motivos históricos que conoceremos — y la dominante preocupación de tomar minuciosas precauciones para no ser objeto de un engaño — del que creía salir al abandonar la medioevalidad — monta, en la Constitución del Estado, un preciso mecanismo jurídico-formal, que le acoraza su libre actividad. Sobre este vencedor, a quien el resentimiento de los refrenados lo hace irresoluto e indeciso, gravita tanto el espíritu de recelo, que aún después de dominar prefiere ceder la principal responsabilidad, y, adrede, se relega a un segundo plano, en donde se mantiene en la defensiva, alerta en la barbacana de vigilancia. De ahí, que el *status* político que crea: el Estado de Derecho liberal-burgués, construye todo un sistema de principios que se propone evitar los abusos antes que establecer nuevos usos positivos. A ese fin, el Estado de Derecho liberal-burgués, organiza por medio de sus regulaciones jurídicas las garantías del subjetivismo de la libertad, que consagra en la *dogmática* de las Constituciones y que están calcadas sobre el prístino dechado de las Declaraciones de los Derechos del Hombre que hicieron las asambleas revolucionarias de Francia.

La libertad se reduce al imperio de la ley formal. Montesquieu, el más excelso monitor del Estado liberal, la define como

"le droit de faire tout ce que les lois permettent". Es la hipervaloración del principio de la *legalidad*, como fundamento y pieza esencial del edificio que construyó el Liberalismo. En ese sentido, como refracción del desmedulamiento de la Libertad, nada más cabal que la definición que de ella hace la Declaración de los derechos de 1789: "La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no daña a otro; por lo tanto, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene más límites que aquellos que aseguran a los demás miembros de la sociedad el goce de los mismos derechos. Estos límites sólo pueden ser determinados por la ley".

Como una exigencia visceral del Estado de Derecho y entrañablemente unido al concepto formal de la libertad, fué consagrado el derecho a la "igualdad ante la ley", que representó una reacción contra la existencia de los privilegios y de los impedimentos a la actividad individual, que caracterizaba la estructura del Estado *absoluto* con su rígida ordenación jerarquizada en estamentos, y contra cuyos muros se venía estrellando la ambición de la naciente clase social. Los hombres, que nacen y quedan libres e iguales, tienen ante todo — argumentaban — un derecho a la igualdad ante la ley, esto es a la consideración de los fines de la vida de todos, sin diferencias de circunstancias personales, lo mismo que a la aplicación objetiva de las normas generales, sin distinción de rango, posición y nacimiento. La igualdad consiste en dar a cada uno las mismas actitudes legales en la lucha de la vida, e igual oportunidad para ascender a todas las dignidades, puestos y empleos del Estado [1]).

Lo que en su comienzo fué exigencia de igualdad *material*, contra las clases que gozaban de prerrogativas de nacimiento, una vez que la sociedad burguesa asciende, temerosa de las consecuencias radicales de los propios fundamentos de su triunfo, reduce su aspiración a la mera igualdad *formal* ante la ley. La igualdad ante la ley, es igualdad ante los tribunales y la admi-

1) Para un conocimiento del desarrollo histórico de la igualdad *formal* y de su consecuente consagración en el Estado Liberal, Cfr. E. L. LLORENS, *La Igualdad ante la Ley*; Publicación del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Murcia, 1934, pág. 22 y sig.

nistración que aplican la ley, independientemente, que del precepto jurídico-formal derive o no una mayor desigualdad y sujeción. El contenido de esta "igualdad ante la ley" reside en la eliminación de toda posibilidad de arbitrio personal; su ideal es el de un Estado donde la decisión personal no fuera más que una competencia derivada del derecho objetivo. Esto lleva, como consecuencia lógica, en las postrimerías del Estado de Derecho liberal-burgués, a postular un ordenamiento jurídico de automático funcionamiento que, como la cuerna del postillón de Münchhausen — sonaba sin que nadie la soplara —, debía realizarse por sí mismo, sin la intervención de la voluntad humana. Tal pretensión está patente en el *logicismo normativo* de Hans Kelsen, que elimina del Estado y del Derecho toda substancia individualizada, y destierra de su concepción del Estado la facultad personal de suprema decisión política.

Por estos caminos, cuando en nuestros días se agudiza la crisis del abstracto formalismo del Derecho, racionalista y divorciado de toda referencia meta-histórica, quienes, en circunstancias que el asedio más se ceñía, intentaron revitalizar el Estado de Derecho, quisieron, precisamente porque percibían lo imposible de esa igualdad *adiáfora* del Liberalismo, substancializar con algún contenido el concepto de igualdad que es el basamento de la democracia. Con la ayuda de la *Filosofía de los Valores (Wertphilosophie)* — último y frustrado intento de trascender el inmanentismo *moderno*, ya que los Valores vaciados de contenidos metafísicos son simplemente proyecciones subjetivas, siempre agnósticas — se intentó especificar la igualdad, refiriéndola al contenido de Justicia, que debe informar tanto a la elaboración de la ley, como a su aplicación jurisdiccional y ejecución administrativa. La exigencia de igualdad no se agota con la uniforme aplicación de la norma jurídica, sino que afecta también al legislador: los elementos iguales deben ser regidos igualmente, los elementos distintos, diferentemente. Se crea un lazo de dependencia entre el legislador y el valor *Justicia;* el primero debe conformar su creación legislativa a la escala supra-positiva del sobredicho valor. Su libre voluntad queda ligada por el *Derecho*, y no puede hacer arbitrariamente, abusando de su función creadora de las normas positivas. De esta manera, pensaban, que la idea del Estado de Derecho, considerada no sola-

mente desde una posición puramente *formal*, sino, también, *material*, podía ser desarrollada de manera lógica [1]).

Por la índole especial de nuestro estudio no puede interesarnos el análisis singularizado — tantas veces hecho —, de cada una de las libertades consagradas en la escala de las garantías liberales, sino que solamente nos detendremos en aquellas que primordialmente reclamaba la burguesía, y en función de cuyo reconocimiento se conformó el Estado de Derecho liberal-burgués. Así, por ejemplo, la libertad física del hombre, cabalmente afianzada con la abolición de la esclavitud, es una conquista cristiana que no ha sufrido nada más que interferencias accidentales. *Hábeas Corpus:* "tu cuerpo te pertenece", fué recién una realidad cuando el mensaje de Cristo reveló al hombre su filiación y semblanza divina. En la antigüedad pre-cristiana, incluída Grecia y Roma, existen hombres provistos de un alma, de un pensamiento, y que por consiguiente, pueden ser sujetos de una libertad física y moral. Pero a su lado, hay una mayor cantidad de seres domesticados, con figura humana, que no saben de la dignidad del hombre, ni aunque sea de la propiedad de su cuerpo. El Evangelio trae la buena nueva que el alma humana es cosa única, inmortal y preciosa, que la voluntad, libremente, opta entre la salvación o perdición de aquélla. Otras de las libertades consagradas, son resabios de instituciones del Estado *absoluto*, de evidente inaplicabilidad en el nuevo *status*, verbigracia, el *derecho de peticionar* a las autoridades cuando un funcionario público lesiona o amenaza lesionar intereses particulares. En efecto: cuando aún no se había llegado a la independencia judicial y el Monarca ejercía la suprema función jurisdiccional del Estado, a cada súbdito — por medio de la libertad de peticionar — le estaba abierto el camino directo a él [2]). En cambio, es típico del Estado de Derecho

1) Cfr. GERHARD LEIBOHLZ, *Die Gleichheit vor dem Gesetz.* Eine Studie auf rechtsvergleichender und rechsphilosophischer Grundlage, Berlín 1925. Del mismo autor con igual título, en: Archiv des öffentlichen Rechts. Neue Folge, Band 12, Heft 3, págs. 1 y sig., donde el autor hace sagaces referencias críticas a las opiniones que sobre el mismo tema habían emitido Triepel, E. Kaufman, Aldag, Nawiasky y von Hippel.

2) Cfr. WALTER CLODE, *Petition of Right*, Cap. II: Sketch of the History and development of the Uses of Petition of Right; London 1887, pág. 6 y sig. Para un conocimiento de la evolución última del *derecho de peti-*

liberal-burgués, singular y único en la historia, el hecho de quedar interdicto para intervenir en las esferas de la Religión, de la Cultura y de la Economía, que son *privatizadas* en beneficio de la *Sociedad*, y reconocidas como la libertad *económica y moral* del hombre.

En el capítulo siguiente, al estudiar el proceso del subjetivismo de la libertad, exponemos lo que podríamos llamar la dinámica interna de la *autonomía moral* — trágico remedo de la Libertad interior del Espíritu — y que a la prosecución de ella, el hombre *moderno* unió su destino en un vertiginoso proclive hacia el propio aniquilamiento, y cuyas dolorosas consecuencias son frutos que nos toca recoger. Aquí nos concretaremos, entonces, a ver cómo el Estado de Derecho liberal-burgués formalizó en garantías jurídicas el agnosticismo moderno y el libre juego de las fuerzas económicas impulsadas por el egoísmo individual.

La *libertad* que tiene por finalidad el Estado de Derecho liberal-burgués, es especialmente la libertad ética-religiosa y la libertad económica, que deriva de aquélla. La autonomía moral del hombre se asegura por una estricta neutralidad que el Estado mantiene frente a los diversos sistemas religiosos y concepciones del mundo, y se acentúa por la laicidad y secularización de todas sus instituciones. La ley y los sistemas educacionales ignoran la Religión y la Moral. Dejan librado a cada uno la entera libertad de profesar las creencias metafísicas que respondan a sus íntimas convicciones, negando o afirmando a Dios. Esta libertad de conciencia se integra con la libertad de expresión oral y escrita del pensamiento, como medio de difusión para propagación de las ideas [1]). Pero digamos, sobre esta *neutralidad* tan alardeada, como una digresión, ya

ción, y su inaplicabilidad en el Estado *moderno* donde ha sido sustituído, en una parte, por la función de la *opinión pública*, y en la otra, por los recursos jurisdiccionales administrativos: Cfr. GIUSEPPE LO VERDE, *L'Evoluzione del Diritto di petizione*, en: *Rivista di Diritto Público*, Fascicolo XII, año 1938, pág. 673 y sig.

1) Para un resumen de la concepción de la libertad en el Estado *moderno*, con su específica sobreestimación de la libertad de conciencia, Cfr. HAROLD LASKI, *La Liberté*, Chap. II: La liberté de penser; Trad. francesa de Arnaud Dandieu y Robert Kiéfé. *Biblioteque Constitutionnelle et Parlamentaire Contemporaine*, París 1938, pág. 57 y sig.

que de ello nos ocupamos en otra parte, que la pretendida aconfesionalidad de este Estado que se sitúa *ad extra* de toda Religión, implica también en sí, la adopción, tan excluyente en su incondicionalidad como cualquier otra, de una concepción del mundo, que precisamente es la del orbe mental de la burguesía, con su agnosticismo filosófico que relativiza toda verdad a los resultados de la experiencia sensible.

La Economía, que durante la Edad Media está ajustadamente embragada a la Ética, y es, en el período *mercantilista* del Estado absoluto, uno de los objetos de la Política, con la eclosión del liberalismo burgués se emancipa de los impedimentos morales y de las ordenaciones estatales. El Estado de Derecho liberal-burgués traza una separación absoluta del dominio económico, reservado a las libres iniciativas individuales, y del dominio político, reducido a las funciones estrictamente indispensables para el mantenimiento de la libertad en la seguridad. Recordemos el esquema ortodoxo del *Liberalismo*: la libertad es un principio suficiente de equilibrio y de progreso, que implícitamente posee la virtud curativa para las turbaciones que entorpecen la automática ordenación de los intereses individuales en un estado de libre competencia. Se integra este mecanismo autorregulador — el *ordre naturel* de los fisiócratas — con el *interés individual* en la base, con la *concurrencia* como medio, y la *libertad* como condición.

La neutralidad y abstención del Estado frente a la libertad económica de la Sociedad, queda invulnerablemente asegurada por las Constituciones liberales, con una serie de precisas garantías legales. En primer término, con el reconocimiento del derecho de propiedad comprendido en su uso, usufructo y abuso de acuerdo a la ternaria cualificación del *dominium*, y que hace del propietario un dueño absoluto de su bien, con la excepcional limitación de la expropiación por causa de utilidad pública. Completa las garantías de la intangibilidad de la propiedad privada, propiamente dicha, la prohibición de aplicar la pena de confiscación de bienes por la comisión de delitos políticos. En el mismo sentido, es de capital importancia el aseguramiento de la libertad de trabajo, de contrato, de industria, de comercio y de tránsito terrestre y fluvial. A igual finalidad, tienden también las precauciones que rodean a la facul-

tad tributaria del Estado, así, la igualdad y certidumbre de las cargas públicas; la directa racionalidad que debe existir entre el monto del impuesto y la renta del capital imponible; la concesión del privilegio de iniciativa, para los proyectos de leyes de esta índole, que se hace a favor de la Cámara de Representantes, que es donde la *Sociedad* se atrinchera en su predominio. Con estas garantías, logra la burguesía su más cara aspiración a un ordenamiento constitucional que pusiera el menor número posible de trabas — éticas y políticas — a la actividad individual, creándole a su favor un infranqueable reducto jurídico, que conocemos con el nombre genérico de *libertad económica* [1]).

1) En este sentido, nada más típicamente ilustrativo que la "economificación" que Juan Bautista Alberdi hace del concepto de libertad. Con la admirable claridad expositiva que caracteriza su grandiosa producción intelectual, estudia todas las garantías de la libertad que establece la Constitución argentina de 1853, en sus relaciones con la producción económica. Parte de la específica concepción burguesa: "Todos los intereses contribuyen al *bienestar general*, pero ninguno de un modo tan inmediato como los intereses materiales". En otra parte dice: "La filosofía europea del siglo XVIII, tan ligada con los orígenes de nuestra revolución de América, dió a luz la escuela *phisiocrática* o de los economistas, que flaqueó por no conocer más fuente de riqueza que la *tierra*, pero que tuvo el mérito de profesar la libertad por principio de su política económica, reaccionando contra los monopolios de toda especie". "A esta escuela de libertad pertenece la doctrina económica de la Constitución argentina, y fuera de ella no se deben buscar comentarios ni medios auxiliares para la sanción del derecho orgánico de esa Constitución. La constitución es en materia económica, lo que en todos los ramos del derecho público: la expresión de una revolución de libertad, la consagración de la revolución social de América". "Todo reglamento que so pretexto — dice Alberdi en una página que transcribimos *in extenso* porque estereotipa cabalmente el sentido burgués de la libertad — de organizar la libertad económica en su ejercicio, la restringe y embaraza, comete un doble atentado contra la Constitución y contra la riqueza nacional, que en esa libertad tiene su principio más fecundo. *El derecho al trabajo y de ejercer toda industria lícita*, es una libertad que abraza todos los medios de la producción humana, sin más excepción que la industria *ilícita* o criminal, es decir, la industria atentatoria de la libertad de otro y del derecho de tercero. *La libertad o derecho de petición*, es una salvaguardia de la producción económica, pues ella ofrece el camino de obtener la ejecución de la ley, que protege el capital, la tierra y el trabajo, sin cuya seguridad la riqueza carece de estímulo y la producción de objeto. *La libertad o derecho de locomoción*, es un auxilio de tal modo indispensable al ejercicio de toda industria y a la pro-

III

LA ORGANIZACIÓN FORMAL DEL ESTADO

Otro elemento estructural del Estado de Derecho liberal-burgués, que trasunta el espíritu asaz cauteloso de sus fautores y su obsesionante desvelo por la *legalidad* formal, es la división orgánica y funcional de los poderes estatales, como insuperable medio técnico de garantizar la seguridad del derecho positivo. Si bien, en la historia de las ideas y organizaciones políticas son numerosos los antecedentes de una división y distribución

ducción de toda riqueza, que sin ella o con trabas puestas a su ejercicio, es imposible conseguir la práctica del comercio, verbigracia, la producción o aumento del valor de las cosas por su traslación del punto de su producción al de su consumo; no es menos difícil concebir producción agrícola o fabril, donde falta el derecho de darle la circulación, que le sirve de pábulo y de estímulo. *La libertad de publicar por la prensa*, importa esencialmente a la producción económica, ya se considere como medio de ejercer la industria literaria o intelectual, o bien como garantía tutelar de todas las garantías y libertades, tanto económicas como políticas. La experiencia acredita que nunca es abundante la producción de la riqueza, en donde no hay libertad de delatar y de combatir por la prensa los errores y abusos que embarazan la industria; y sobre todo, de dar a luz todas las verdades con que las ciencias físicas y exactas contribuyen a extender y perfeccionar los medios de producción. *La libertad de usar y de disponer de su propiedad*, es un complemento de la libertad de trabajo y del derecho de propiedad; garantía adicional de gran utilidad contra la tendencia de la economía socialista de esta época, que con pretexto de organizar esos derechos, pretende restringir el uso y disponibilidad de la propiedad (cuando no niega el derecho que ésta tiene de existir), y nivelar el trabajo del imbécil con el trabajo del genio. *El derecho de profesar libremente su culto*, es una garantía que importa a la producción de la riqueza argentina, tanto como a su progreso moral y religioso. La República Argentina no tendrá inmigración, población ni brazos, siempre que exija de los inmigrantes disidentes, que son los más aptos para la industria, el sacrificio inmoral del altar en que han sido educados, como si la Religión aprendida en la edad madura tuviese poder alguno, que fuese capaz de reemplazar la que se ha mamado con la leche. *La libertad de enseñar y aprender*, se relaciona fuertemente con la producción de la riqueza, ya que se considere la primera como industria productiva, ya se miren ambas como medio de perfeccionar y de extender la educa-

de las funciones del Estado [1]), la singular formulación, especulativa y práctica, de la separación y equilibrio de los poderes como garantía del derecho formal, acontece en el ciclo de Cultura *moderna*, y está condicionada por los mismos presupuestos mentales y datos reales que conformaron al Estado, en esta estructura histórica fundamental.

A propósito del origen de esta institución, se debe considerar que la idea de un balanceo de fuerzas, de un *equilibrio*, con el sentido que este término tiene en Física, domina el pensamiento occidental desde el siglo XVI, a raíz del sesgo que se opera en la mentalidad europea trasrrenacentista, y en virtud del cual, todos los órdenes de la vida humana quedan sometidos a la regularidad de un *Mecanismo*. Así, se manifiesta en la teoría del *Equilibrio internacional*, como medio de preservar la seguridad externa de los Estados, y cuya generalización data de los Tratados de Westfalia en 1648; en el postulado de política económica *mercantilista*, con el buscado *equilibrio* de la importación y de la exportación en la balanza del comercio; en la filosofía moral de Shaftesbury, con el *equilibrio* de los afectos altruístas y egoístas; y por fin, en la concepción política del "*equilibrium of powers*" del Vizconde Bolingbrocke, que vino a integrar, con el concepto de equilibrio, la teoría de la separación de los poderes enunciada por John Locke, y más tarde genialmente sistematizada por el Barón de la Bréde y Montesquieu. Por otra parte, tampoco es obra de la pura coincidencia, sino por el contrario, resultados de notorios condicionamientos históricos, el hecho, que tanto el primer intento práctico de una separación de los poderes estatales, realizada

ción industrial, o como derogación de las rancias leyes sobre maestrías y contratos de aprendizaje. En este sentido las leyes restrictivas de la libertad de enseñar y de aprender, a la par que ofensivas a la Constitución que la consagra, serían opuestas al interés de la riqueza argentina". Cfr. JUAN BAUTISTA ALBERDI. *Sistema Económico y Rentístico de la Confederación Argentina según su Constitución de 1853*; en: *Obras Selectas*, Buenos Aires 1920, Tomo XIV, pág. 26-29.

1) Para un resumen de los distintos antecedentes doctrinarios de la Separación de los Poderes, Cfr. FAUSTINO J. LEGÓN, *Distinción y Jerarquía de Poderes*, Buenos Aires 1932, pág. 7 y sig.; MARCEL DE LA BIGNE DE VILLENEUVE, *La Fin du Principe de Séparation des Pouvoirs*, París 1934, pág. 10 y sig.

por Cromwell en su *Instrument of Government* de 1633, como su primera enunciación teórica formulada por Locke, después de los eventos sucedidos en Inglaterra en el invierno de 1688-89, estén entrañablemente unidos a los requerimientos revolucionarios de una nueva clase social, que exigía el establecimiento de un *ius certúm*, y su consiguiente seguridad, como una garantía que posibilitara la racionalización de sus actividades, que son predominantemente económicas.

John Locke fué el primero que, con un miraje *moderno*, percibió la utilidad de una separación de los poderes como garantía formal del subjetivismo de la libertad. En su *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, que es la fundamentación filosófica del *status* político surgido de la Revolución inglesa de 1688, Locke puntualiza una separación orgánica y funcional de los poderes del Estado. La división orgánica la hace en dos grandes departamentos institucionales: el poder ejecutivo y el poder legislativo; el primero subordinado a este último. La separación funcional se realiza a través del poder legislativo, poder ejecutivo, poder federativo y poder de prerrogativa; estas tres últimas funciones se resumen en el órgano ejecutivo [1]).

El *poder legislativo* es el sumo poder de la comunidad política, y en ejercicio de su soberanía permanece sagrado e inalterable en las manos que los delegara la Sociedad. Con el objeto de evitar las perturbaciones que vulnera la propiedad en el estado de naturaleza, únense los hombres en sociedades para disponer de una fuerza unida que defienda y asegure sus propiedades, y tener reglas fijas para demarcarlas a fin de que todos sepan cuáles son sus pertenencias y derechos. Para alcanzar este propósito ceden los hombres su poder natural a la Sociedad en que ingresan, y la República pone el *poder legislativo* en manos que considera idóneas, y a quien confía el gobierno para que se desenvuelva por medio de *leyes fijas y promulgadas, y jueces autorizados y conocidos*, pues de otra suerte la paz, sosiego y propiedad de todos ellos se hallaría en la misma incertidumbre que en el estado de naturaleza (Cap.

1) Para las citas de la clásica obra de John Locke, utilizamos la esmerada y primera versión directa al castellano que ha hecho José Carner. Cfr. JOHN LOCKE. *Ensayo Sobre el Gobierno Civil*; Traducción y Prefacio de José Carner, México 1941.

XI, par. 136). Pero por disponer las leyes hechas de una vez y en brevísimo tiempo, de fuerza constante y duradera, y de necesitar de perpetua ejecución o de especiales servicios, menester será que exista un *poder ejecutivo*, ininterrumpido que atienda a la ejecución de las leyes en vigencia, y esté en posesión de fuerza permanente. Por esta causa se hace necesario la instauración de dos órganos del Estado de funciones diferenciadas: el legislativo y el ejecutivo (Cap. XII, par. 144).

Hay otra función del Estado que comprende el poder de paz y guerra, la atribución de concertar ligas y alianzas, y de realizar las transacciones con cualquier persona y comunidad ajena a tal república; a esto puede llamársele *poder federativo* — dice John Locke — si de ello se gustare, ya que "mientras la esencia sea comprendida, me será indiferente el nombre" (Cap. XII, par. 146). Los poderes ejecutivo y federativo, aún siendo realmente distintos porque el uno comprende la ejecución de las leyes interiores de la sociedad sobre sus partes, y el otro el manejo de la seguridad de los intereses públicos externos, con la consideración de cuanto pudiere favorecerles o perjudicarles, se hallan, sin embargo, casi siempre unidos, pues es imposible separarlos y ponerlos al mismo tiempo en manos de distintas personas. "Porque ambos requieren la fuerza de la Sociedad para su ejercicio, y es casi impracticable situar la fuerza de la comunidad política en manos distintas y no subordinadas, o que los poderes ejecutivo y federativo sean asignados a personas que pudieren obrar por separado, con lo cual la fuerza del público vendría a hallarse bajo mandos diferentes, lo que bien pudiera en algún tiempo causar desorden y ruina" (Cap. XII, par. 148).

Estando los poderes legislativo y ejecutivo en distintas manos, como acaece en las Monarquías constitucionales y en los Estados bien ajustados, el bienestar de la Sociedad requiere que varias facultades queden libradas a la discreción del funcionario en quien reside el poder ejecutivo. Esta potestad de obrar con la más amplia discreción en favor del bien público sin prescripción de la ley, y aún, a veces, en contra de ella, es lo que se llama *poder de prerrogativa*. Como el poder legislativo es intermitente, y por lo común, su numerosidad, lo convierte en un mecanismo lento para la celeridad que requiere

la ejecución, y especialmente, sin tener la posibilidad de prever y de estar pronto con leyes particulares para todo accidente y necesidad futura que pudiera concernir a la Sociedad, se hace necesario otorgarle al poder ejecutivo una consentida latitud para hacer libremente lo que las leyes no prescriben (Cap. XIV, par. 160).

En capítulo aparte, estudiando John Locke "la subordinación de los poderes de la República", afirma que a la comunidad le asiste el supremo poder en todo tiempo, sin que el ejercicio de esta soberanía se pueda involucrar en alguna forma de gobierno, porque dicho poder originario — "poder constituyente" lo llamará Sieyès — recién entra en función cuando se disuelve el Gobierno (Cap. XIII, par. 149). Pero en todos los casos en que el Gobierno o el Estado constituído subsistiere, el cuerpo legislativo será el supremo poder. "Porque quien a otro pudiere dar leyes le será obligadamente superior; y puesto que el legislativo sólo es tal por el derecho que le asiste de hacer leyes para todas las partes y todos los miembros de la Sociedad, prescribiendo normas para sus acciones, y otorgando poder de ejecución si tales normas fueren transgredidas, fuerza será que el legislativo sea supremo, y todos los demás poderes en cualesquiera miembros o partes de la sociedad, de él derivados y subordinados suyos" (Cap. XIII, par. 150).

Como se hizo notorio a través de la ceñida síntesis que hemos bocetado, Locke separa orgánicamente los poderes *legislativo y ejecutivo*, atribuyéndole a este último tres funciones: la ejecutiva, propiamente dicha, la federativa, y el ejercicio de la prerrogativa. Por otra parte, a estas dos instituciones sustantivas no las sitúa en un plano de igualdad, sino que las jerarquiza en una escala de subordinación.

La concepción teorética-constitucional del *equilibrio* de los poderes pertenece al Vizconde de Bolingbrocke, quien, como político militante, expuso la doctrina en escritos polémicos en consonancia con la situación interna de Inglaterra, sin ensayar una elucidación sistemática. Ministro de Estado de la Reina Ana, con la ascensión de los Hannover fué reemplazado por Walpole. A partir de entonces, formó un plan con el objeto de derribar a su sucesor y expuso en sucesivos escritos: *Dissertation on Parties* (1734), *Letters on the study of history* (1735),

e *Idea of a Patriot King* (1738), la necesidad para Inglaterra de un gobierno mixto, con un equilibrio y control recíproco de los poderes del Estado. Las expresiones empleadas por él son: frenos recíprocos, retenciones y reservas recíprocas. Según Bolingbrocke, se conseguirá establecer un gobierno libre, si Inglaterra recurre a un *equilibrio de poderes* entre el Monarca y sus súbditos, que siguiendo la tendencia general de la época lo fundamenta con el consenso de un contrato, y si se consagra, también, por la misma relación contractual, el equilibrio entre los distintos órganos del gobierno [1]).

Es necesario llegar hasta Montesquieu, que resume, completa y sistematiza a Locke y Bolingbrocke, para encontrar la verdadera fórmula de la moderna teoría de la separación de los poderes, concretizada, después, como una pieza principal del Estado de Derecho liberal-burgués.

Montesquieu, a diferencia de sus predecesores, no hace una separación abstracta y racional de las funciones del Estado, sino que, exclusivamente, se interesa por separar los titulares de las distintas actividades del Estado. Su concepción es puramente una división orgánica del ejercicio del poder político, sin que ello importe la separación funcional ni material de los poderes del Estado. Montesquieu no postula, entonces, la especialización o separación funcional de las diversas autoridades, sino, simplemente, la no-identidad del órgano de las tres, o de dos de las tres funciones [2]).

De la observación directa y personal que hiciera de las instituciones públicas inglesas, donde una lucha secular había conseguido un equilibrio entre la Corona y el Parlamento, Montesquieu extrajo una teoría general que formula como la condición indispensable para la buena organización del Estado, y a la que expone en el más célebre de los capítulos: VI del Libro XI - del *Esprit des Lois*, intitulado *"De la Constitution*

1) Cfr. CARL SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, pág. 213-214; WALTER S. SICHEL, *Bolingbrocke and his Times*, Londres, 1901, T. II páginas 250 y sig.

2) Para un conocimiento acabado de la concepción de Montesquieu sobre la Separación de los Poderes, Cfr., CHARLES EISENMANN, *"L'esprit des Lois" et la Séparation des Pouvoirs*, en Mélanges R. Carré de Malberg, París 1933, pág. 165 y sig.

d'Anglaterre". En realidad, tras este título, Montesquieu traza el esquema de una Constitución *ideal*, donde universaliza una teoría sobre la separación de los poderes, que supera en precisión y eficacia a las instituciones prácticas por él observadas en Inglaterra.

El punto de partida de la doctrina de la separación de los poderes está en el capítulo anterior al antes indicado, en la parte que Montesquieu afirma que sólo es posible la libertad en un Estado cuya Constitución establezca los medios técnicos para impedir las demasías del poder, ya que, "una experiencia eterna nos ha enseñado que todo hombre investido de autoridad abusa de ella: él llega hasta donde se encuentra con sus límites... Para que no se abuse del poder, es necesario que por la disposición de las cosas, el poder detenga al poder" *(le pouvoir ârrete le pouvoir,* Liv. XI, chap. IV).

La solución de este problema consiste, según Montesquieu, en atribuir las funciones del Estado a tres órdenes de detentadores, a saber: el poder ejecutivo, el poder legislativo y el poder judicial. En virtud del primero, el Estado hace la paz o la guerra, envía y recibe embajadas, establece la seguridad pública y precave las invasiones. Por el segundo, se hacen leyes transitorias o definitivas, o deroga las existentes. Por el tercero, castiga los delitos y juzga las diferencias entre particulares. "Todo se habría perdido — dice Montesquieu (Liv. XI, chap. VI) — si el mismo hombre, o el mismo cuerpo ejerciera estos tres poderes: el de dictar las leyes; el de ejecutarlas; y el de juzgarlas". Y Montesquieu desenvuelve el principio así expuesto, justificándolo por las tres siguientes consideraciones: Cuando el poder legislativo y el poder ejecutivo se reúnen en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad; falta la confianza, porque puede temerse que el Monarca o el Senado hagan leyes tiránicas y las ejecuten tiránicamente. En la misma situación se está, cuando el poder de juzgar no está bien deslindado del Poder legislativo y del poder ejecutivo. Si no está separado del poder legislativo, se podría disponer arbitrariamente de la libertad y la vida de los ciudadanos, ya que el juez sería también legislador. Si no está separado del poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor.

Una vez enunciada por Montesquieu la separación de los

poderes como medio principal para asegurar la libertad de los ciudadanos, inesperadamente, en una locución trunca y saturada de misterio, afirma, que "de los tres poderes de que hemos hecho mención, el de juzgar es casi nulo *(en quelque façon nulle)*. Quedan dos — afirma —: el legislativo y el ejecutivo. Y como los dos tienen necesidad de un fuerte poder moderador, servirá para este efecto la parte del poder legislativo compuesta de aristócratas (Liv. XI, chap. VI). Esta rama del cuerpo legislativo y el poder ejecutivo, intervienen en la creación legislativa por su facultad de impedir (*empêcher*), que Montesquieu la distingue tajantemente de la de estatuir (*statuer*). "Llamo facultad de estatuir — define Montesquieu — al derecho de legislar por sí mismo o de corregir lo que haya ordenado otro. Llamo facultad de impedir al derecho de poder anular una resolución tomada por algún otro" (Liv. XI, chap. VI). Esta distinción se traduce en el lenguaje constitucional del siglo XIX por la oposición simétrica de dos conceptos: *sanción*, que corresponde a la facultad de estatuir; *veto*, que corresponde a la de impedir. Con esta distinción terminológica se expresa una diferenciación jurídica. Rigurosamente, el *veto* supone una oposición a algo que ya existe; presume que la ley está hecha. El detentador del poder ejecutivo se opondrá a que sea puesta en vigor una ley nacida, formada, perfecta fuera de él [1]).

De la neutralización de los tres poderes debería manar un reposo o inacción, pero, como por el movimiento necesario de las cosas, arguye Montesquieu, son impulsados a ir, se verán forzados a hacerlo en concierto (*"Ces trois puissances devraient former un repos ou une inaction, mais comme, par le mouvement nécessaire des choses, elles sont contraintes d'aller, elles seront forcées d'aller de concert"* (Liv. XI, chap. VI).

Cuando se opera el viraje revolucionario con la ascensión de la burguesía al control del Estado, en América y Francia, sus respectivas constituciones, la federal de Filadelfia y la francesa de 1791, expresamente consagran la separación de los

1) Cfr., J. J. CHEVALLIER, *De la Distintion Établie par Montesquieu entre la Faculté de Statuer et la Faculté D'empêcher*; en Mélanges Maurice Hauriou, París 1929, pág. 139 y sig.

poderes como la mejor garantía del subjetivismo de la libertad. En nuestro país, tras los eventos revolucionarios de Mayo de 1810, la separación de los poderes figuró entre las más preciadas exigencias para la organización institucional del nuevo Estado argentino [1]). A lo largo del siglo XIX prácticamente se universaliza como un necesario elemento estructural del Estado de Derecho liberal-burgués.

1) En la primera Constitución argentina, sancionada el 22 de octubre de 1811 e intitulada: "Reglamento de la división de los poderes", se consagra en todas sus partes la teoría de la separación de los poderes. En tres secciones se organizan y se precisan las atribuciones de cada uno de los poderes. En el preámbulo de dicha Constitución se expresa: "La base en que creyó debía fundarlo, fué la división de los poderes legislativo, ejecutivo y judiciario, reservándose aquélla — poder legislativo — la Junta de Diputados bajo el nombre de Conservadora, y depositando éstos — ejecutivo y judiciario — en varios funcionarios públicos". Cfr. EMILIO RAVIGNANI, *Asambleas Constituyentes Argentinas*, Buenos Aires 1939, tomo VI, segunda parte, pág. 600-601.

En las instrucciones de los electores de Santo Domingo Soriano (Banda Oriental) a su diputado Francisco Bruno Rivarola, dadas el 18 de abril de 1813, se dice: 6º) "Así éste como aquél — gobierno central y gobierno provincial — se dividirán en poder legislativo, ejecutivo y judicial". 7º) "Estos tres resortes jamás podrán estar unidos entre sí y serán independientes de sus facultades". Cfr. EMILIO RAVIGNANI, *Asambleas Constituyentes Argentinas...*, pág. 60.

Mariano Moreno, en sus célebres escritos publicados en *La Gazeta de Buenos Aires*, "Sobre las miras del Congreso que acaba de convocarse, y Constitución del Estado", decía: "La Inglaterra, modelo único que presentan los tiempos modernos a los pueblos que desean ser libres, habría visto desaparecer la libertad, si el equilibrio de los poderes no hubiese contenido a los reyes, sin dejar lugar a la licencia de los pueblos. Equilíbrense los poderes, y se mantendrá la pureza de la administración". Cfr. LA GAZETA DE BUENOS AIRES (Reimpresión facsimilar de la Junta de Historia y Numismática Argentina), Buenos Aires 1910, tomo I.

Pedro José Agrelo, que fué, indudablemente, el hombre de Mayo de más acabado dominio de la ciencia constitucional, en una serie de artículos que escribió para demostrar — como Montesquieu lo había hecho para Francia — la conveniencia de adoptar la Constitución inglesa al nuevo Estado argentino, una vez explicado largamente el mecanismo de la separación de los poderes, decía: "... yo creo que no sólo habríamos logrado dividir el poder, sino también, trabar todas sus partes, y en una palabra, aplicar la Constitución inglesa a nuestro estado del modo que la pueda recibir al día". Cfr., *Del Independiente*, domingo 8 de diciembre de 1816; Número 13. Colección de Periódicos de la Biblioteca de la Universidad de La Plata.

A fin de que el control enfrene al vértigo del poder, sujetando a los detentadores del gobierno estatal dentro de la órbita de sus funciones, por el genial invento de la *separación* y *equilibrio* de los poderes, fué encontrada la combinación, que multiplicando las autoridades públicas y seccionando entre ellas los distintos atributos de la soberanía, limite el poder de cada una de ellas, por el poder de las autoridades conexas. Pero, como la separación de las competencias y la especificación de las funciones, no son, por sí solas, suficientes para realizar una limitación de los poderes, es indispensable, para conseguirlo, que ninguno de los órganos estatales tenga o pueda adquirir superioridad jurídica, que le permita dominar a los otros dos, y que por lo mismo pueda degenerar en omnipotencia. Por esta razón, los titulares de los tres poderes. no solamente deben estar investidos de competencias diferenciadas, sino que también es necesario otorgarles independencia e igualdad jurídica, uno frente a los otros.

Este preciso mecanismo de contención, de los frenos y contrapesos, como Montesquieu figura la doctrina de la separación de los poderes, si bien sirve para garantizar la seguridad del derecho positivo, la certeza de la norma, hizo, también, que el *Deísmo* liberal acogiera como forma de legitimación moral a la *legalidad*, en el sentido de la regularidad externa para la elaboración de las leyes y en la formación de las demás decisiones del Estado. La precisión técnica en la factura de la ley, legitima la norma como Derecho justo.

De esta manera, el Estado de Derecho liberal-burgués, se conforma como un Estado de competencias reguladas por las normas jurídicas, que en el desempeño de sus funciones no se vale sino de medios autorizados por el derecho positivo vigente, y cuya acción es totalmente normada por las leyes. Los órganos del Estado obran sobre los sujetos de acuerdo a una regla preexistente, y de ellos, no puede exigir sino en virtud de normas preestablecidas. Ahora bien: ¿por qué estratagema bizarra se opera esta sumisión del Estado al propio Derecho que crea, si el inmanentismo agnóstico del Liberalismo abjura de un orden superior y metapositivo de inmutabilidad sempiterna? Adoptando, con más o menos variantes, la teoría de la autolimitación (*Selbstbeschränkung*) de Georg Jellinek, que

al considerar al Estado como creador soberano del Derecho, recurre a un artificio bizantino para sostener que el Estado queda ligado, por propia voluntad y por pura conveniencia, al derecho que elabora [1]); o bien, identificando el Estado y el Derecho, que al fin confluye, estimando como Derecho a toda orden que emane del Poder. *Quod principi placuit, legis habet vigorem!*

La *despolitización* del Estado, para convertirlo en un ordenamiento jurídico — Hans Kelsen lo refracta en la teoría — está entre el cortejo de retenes que la burguesía formula para preservar la seguridad. Ella sabe o presiente los riesgos que acarrea la empresa *moderna* que desembraga la Política de la Ética, y como consecuencia, teme que las nudas decisiones políticas estraguen la seguridad formal del derecho, con la condigna calculabilidad económica, que tras de aquélla se parapeta. Por eso, aunque dueña del poder estatal que lo detenta con indecisión, se precave de ellas ensayando emparedar con normas jurídicas el *perpetuum mobile* de la Política. El ideal de la seguridad formal del derecho en el Estado liberal, se colma con el intento de someter toda la vida del Estado a un contralor jurisdiccional [2]). Con tal motivo, entre las funciones

1) Nosotros hemos encontrado expuesta — con anterioridad de Ihering y Jellinek — la teoría de la autolimitación del Estado por el Derecho en W. Dilthey. En efecto: especificando, el filósofo germano, al Estado de Derecho, lo resume en el hecho de "la autolimitación del monarca por las leyes que él dió y por los Juzgados que estableció" (*...die Selbstbeschränkung des Monarchen durch die von ihm gegebenen Gesetze und die von ihm eingesetzten Gerichte bezeichnet werden).* "El monarca — agrega Dilthey — ejerce ilimitadamente los altos derechos del gobierno y de la legislación, pero él se ata a las propias leyes que dió, por lo menos hasta tanto no las reemplace por otras. Para lo cual crea un órgano, como magistratura relativamente independiente, que aplica las leyes". Cfr. W. DILTHEY, *Der Rechtsstaat*, en: *Gesammelte Schriften*, Band XII, pág. 200. Para el acabado y sistemático desarrollo de la teoría de la autovinculación del Estado, Cfr. G. JELLINEK, *Teoría General del Estado*. Tomo I, pág. 465 y sig.; R. CARRÉ DE MALBERG, *Contribution de la Théorie de L'État*, París 1920, Tomo I, página 231 y sig.

2) En este sentido, nada más expresivo que las palabras que transcribimos de un autor que tanto auge adquirió con el estudio del derecho constitucional del Estado de Derecho liberal-burgués, en su fase de la trasguerra: "Lo razonable, lo racional que se apoya sobre los datos del intelecto humano, que excluye no solamente todo lo que es teológico, sino también

del Estado se sustantiva una: la *jurisdicción política*, que le incumbe decidir, con los modos y las formas de un litigio, todas las desavenencias que surjan en el proceso de formación de la voluntad política, que tenga por sujeto a los órganos del Estado [1]). Dentro de la comprensión genérica de *jurisdicción política*, encuadra el control de la constitucionalidad de las leyes, como la máxima integración del Estado de Derecho.

El contralor jurisdiccional de la constitucionalidad de las leyes obliga a los órganos gubernamentales a realizar sus funciones centrándolas en el área preestablecida por las normas fundamentales del Estado y actuando como firme garantía jurídica de los derechos individuales. Este mecanismo de contraste judicial de las leyes, presupone la existencia de una Constitución — en el sentido *formal* — y que tenga el carácter de *rígida*. Caracteriza la Constitución *rígida*, el hecho de que no puede ser modificada o abrogada siguiendo el procedimiento legislativo ordinario, sino que la misma Constitución estatuye formas solemnes y especiales, que ponen en movimiento al órgano constituyente, a quien el ordenamiento básico del Estado atribuye esa función normada. El órgano constituyente y el órgano legislativo se hallan diferenciados, y el segundo subordinado al primero. Esta diferenciación en la competencia funcional, trasunta a la Constitución la cualidad jurídica de ley *suprema*, estableciendo la preeminencia — también jurídica — de las leyes constitucionales sobre las leyes ordinarias. Parece redundar toda explicación que fundamente esta exigen-

todo lo que es irracional, no consciente, he aquí las perspectivas del *Estado de Derecho*, que no solamente es una "antropocracia", sino también, en igual grado, si no más, una "ratiocracia". El hombre, tal es el fin de la democracia; su vía histórica, es *la racionalización del Estado y del poder*". Cfr. B. MIRKINE-GUETZÉVITCH, *Les Nouvelles Tendances du Droit Constitutionnel*, París 1931, pág. 46.

1) Por la índole de este libro no podemos extendernos en la consideración conceptual de la *jurisdicción política*, para lo que nos remitimos a los siguientes trabajos: DAVID LASCANO, *La Jurisdicción Política*, en: *Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de La Plata*, Tomo V, págs. 19 y sig.; F. W. JERUSALEM, *Die Staatsgerichtsbarkeit*, Berlín 1930; ERNST FRIESENHAHN, *Die Staatsgerichtsbarkeit*, en: *G. Anschütz u. R. Thoma, Handbuch des Deutschen Staatsrechts*, Tübingen 1932, Vol. II, págs. 523 y sig.

cia: si el poder legislativo sancionara la Constitución y también se reservara la facultad de reformarla por los procedimientos ordinarios, no podría plantearse el problema de la ley que violara la Constitución, pues, en tal supuesto, se trataría de una modificación o abrogación de la primera: *Lex posterior derogat priori.*

Se ejerce el contralor de la constitucionalidad de las leyes, por razón de la forma o del contenido de los preceptos legales: constitucionalidad formal o extrínseca y constitucionalidad material o intrínseca. La inconstitucionalidad *formal* o *extrínseca* consiste en el hecho de que una norma jurídica ha sido sancionada por un órgano del Estado que carecía de atribución para hacerlo o porque no se tuvieron en cuenta las formalidades que la propia Constitución exige para la elaboración de las leyes. La inconstitucionalidad *material* o *intrínseca*, significa que una norma jurídica infringe algunos de los derechos de la libertad individual reconocidos por la Constitución. Con esto, dejamos rápidamente esbozada la institución de más firme resultado en la preservación de la legalidad, y que reclama las garantías de jurisdicidad formal del Estado de Derecho liberal-burgués [1]).

IV

EL SUSTRATO POLÍTICO DEL ESTADO DE DERECHO LIBERAL-BURGUÉS

El sustrato del Estado de Derecho liberal-burgués, el motivo dinámico que hace de supremo demiurgo de toda realidad política, lo constituye una forma histórica de Democracia; entendida ésta, en el concepto de que el Pueblo es el sujeto y soporte del poder constituyente del Estado, y la fuente exclu-

1) Cfr. HANS KELSEN, *La Garantie Jurisdictionnelle de la Constitution*, en: *Annuaire de L'Institut International de Droit Public*, año 1929, pág. 52 y sig.; ARTURO ENRIQUE SAMPAY, *El Contralor Jurisdiccional de la Constitucionalidad de las Leyes en la Constitución Uruguaya*, Montevideo 1938, donde se encontrará una copiosa y seleccionada bibliografía sobre el tema.

siva de todo poder detentador de la voluntad colectiva. En otros términos: la Democracia es la identidad del sujeto y objeto del poder político, de los gobernantes y gobernados, virtualmente diferenciados en gobierno y súbditos, pero identificados en la homogeneidad esencial *Pueblo*, que sigue siendo, actuada y potencialmente, la instancia que toma las decisiones políticas fundamentales, ya sea directamente, o por intermedio de los órganos estatales que le dependen.

Prácticamente, la Democracia puede adquirir las formas históricas más variables y diversas. Así, en la democracia ateniense, el hombre no conoce la libertad individual, sino que solamente posee la libertad política. El griego, contemporáneo de Pericles, puede formar parte de la Asamblea, y allí hablar y votar; puede designar los miembros del Consejo y formar parte de él, y en esto y aquello consiste su libertad; pero el hombre estaba totalmente mancipado a la *Polis*, que representaba la plena realización de la vida. El *cesarismo* o *bonapartismo*, es también una realización histórica de Democracia, ya que el Pueblo soberano es quien transfiere a un hombre, por expresión plebiscitaria, todo el poder político. En nuestros días, la democracia *masiva* o *autoritaria*, conforma el Estado *totalitario*. De la misma manera, podemos singularizar, en la historia, la estructura de la democracia liberal-burguesa. Debemos entonces, disociar el concepto de Democracia y la formulación histórica de la democracia liberal, que erróneamente se las concibe como un par de elementos consubstanciales; y más aún, hasta aceptar que históricamente pueda presentarse la democracia liberal y otra forma real de democracia, como organizaciones bipolarmente opuestas [1]).

La síntesis aleatoria de la Democracia y el Liberalismo es una contingencia histórica, y se explica por la circunstancia que debieron combatir un enemigo común: el Estado *absoluto*. No olvidemos que en la historia, la Democracia ha conocido realizaciones antiliberales, lo mismo que el Liberalismo ha pactado durante el siglo XIX con el principio monárquico, bajo la forma de las Monarquías constitucionales.

1) Cfr. Rodolpe Laun, *La Democratie*, Essai Sociologique, Juridique et de Politique morale, París 1933, pág. 154 y sig.

El valor esencial que informa la Democracia del Liberalismo es la libertad del individuo alambicado en su capacidad intelectual, enfatizado como *yo pensante*. Hay que estimar que al Liberalismo lo informa un sistema metafísico completo, fundado sobre la *creencia* que de la libre concurrencia de las opiniones individuales puede resultar, en todos los sectores de la vida, una total solución racional. El principio económico del *laisser-faire, laisser-aller*, que deriva de la neutralidad económica del Estado, es una de las manifestaciones particulares de la actitud general del Liberalismo, que abona la convicción que una economía movida por el interés particular es la mejor garantía del funcionamiento de las leyes de la producción y el consumo. Más arriba hemos visto cómo la sobreestimación del individuo por el Liberalismo clásico se refleja en la consideración de su libertad como ilimitada y precedente al Estado. La estructura funcional y organizadora del Estado de Derecho liberal-burgués, también ha sido condicionada por esta doctrina, como lo hemos mostrado en la concepción de la separación de los poderes, y es de fácil verificación en la teoría del Parlamento.

Pero observemos que todos estos frenos de carácter mecánico, lo mismo que los principios generales y abstractos del parlamentarismo, no tienden, ni aunque sea lo pretenden, crear la unidad espiritual del Pueblo de la Democracia. El liberalismo-burgués, en la exacerbación de su individualismo, desatiende y aniquila el todo social; y con ello imposibilita el necesario presupuesto de la realización de la Democracia. La efectiva homogeneidad social, que sólo emerge por obra y gracia de un *ethos* espiritual, es el *"élan"* que anima la Democracia, pues genera la energía de integración que supera todas las desavenencias accidentales. El principio mayoritario se afirma en la Democracia porque la *minoría* desavenida se integra con la *mayoría* como las partes de un *Corpus politicum mysticum* — para usar la expresión certera del teólogo Francisco Suárez —, y de esta manera, a pesar de la línea que escinde los vencidos de los vencedores en la justa comicial, los une la conciencia de la sustantividad del *todo*. Sólo así entran en juego las categorías de mayoría y minoría, necesarias a la Democracia, y que están constituídas, unas veces, por un grupo,

y otras, por un renovado conjunto, atenuando, de esta manera, el rigor del principio mayoritario; pues queda abolida toda supremacía permanente-indistituíble, al posibilitar que el sector del pueblo sometido tenga la perspectiva de convertirse, en un momento ulterior, en mayoría predominante [1]).

Veamos esquemáticamente cómo fué pensada la democracia del Liberalismo, dejando, para un capítulo ulterior, el seguir los pasos de su proceso de autodescomposición. Como el burgués había abjurado de la *Causa exemplaris* patente en el Evangelio, buscó el arquetipo mundano que lo sustituyera, y le fué dado en el *honnête homme* o en el *gentleman*, a quienes exornaba de calidades morales que no ludieran con su espíritu de terrenalidad y lucro, y que eran espectros de virtudes cristianas [2]). Sujeto humano del "imperativo categórico" de Kant, que subjetiviza la moral al querer del individuo que es congruente o coincidente con la "universalidad de la máxima". Es fácil reconocerlo: es el mismo hombre de Rousseau que actúa a través del principio de la virtud, y que tiene el deber de transformar interiormente su actividad libre, autónoma y pura, en una dirección convergente con otras del mismo género. De este empalme lógico resulta la *voluntad general*, expresada en la Ley.

Ahora bien: las premisas racionales del Liberalismo no tuvieron realización histórica, y más adelante mostraremos cómo, al elevar al grado de principio necesario el criticismo, el positivismo y el agnosticismo, deshizo la homogeneidad espiritual, política y social, con lo que destruyó el Estado y la Democracia.

El Pueblo interviene en la vida del Estado de Derecho liberal-burgués de tres diversas maneras: primero, en función normada, como órgano primario del Estado, con capacidad de *nominación* de los titulares de los otros órganos estatales y

1) Cfr. HERMANN HELLER, *Demokratie und Soziale Homogenität*, en: *Probleme der Demokratie*, Berlín 1928, pág. 180 y sig.; GERHARD LEIBHOLZ, *La Nature et les Formes de la Democratie*, en: *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*; 1936, nº 3-4, pág. 132 y sig.

2) Para un estudio de los arquetipos morales de la burguesía: el *honnête homme* y el *gentleman*; su aparición y desarrollo histórico, su conexión con la moral cristiana, nos remitimos al hermoso libro de MAURICE MURET, *Grandeur des Élites*, París 1939, chap. IV: *L'Honnête Homme Français*, y chap. V: *Le Gentleman Anglais*.

con capacidad de *decisión*, integrando generalmente la función legislativa del Estado; segundo, como foco generador de la *opinión pública*, y por último, como sujeto del poder constituyente. El pueblo, en la función electoral, es órgano primario del Estado que actúa dentro de la legalidad constitucional y le incumbe la nominación, directa o indirecta, de las personas titulares de los órganos representativos. Más próximos a nosotros, por medio de las formas de técnica constitucional designadas genéricamente con el nombre de instituciones de *democracia directa*, el cuerpo electoral contribuye, también, a la inmediata formación de la voluntad del Estado. Con esta nueva función que se le atribuye, los ciudadanos activos no devienen propiamente un órgano de decisión con entidad propia, sino que, más bien, constituye, junto con los cuerpos legislativos, un órgano complejo llamado a querer por el Estado.

Pero donde la ideología del Estado de Derecho liberal-burgués dice *Pueblo*, la sociología de la misma estructura estatal muestra sólo la presencia de *Partidos Políticos*. La ideología democrática del Liberalismo descansa sobre el pensamiento de la soberanía del pueblo, de la identidad del Gobierno y los gobernados. Con esto, se considera al Pueblo como una adición de hombres libres e iguales, y a las categorías de *mayoría y minoría*, a través de las cuales se manifiesta la voluntad del pueblo, se las estima como casuales sumas posteriores de voces singulares e iguales. Cada voto es el resultado de una decisión racional y libre tomada por un elector a quien no impide ningún ligamento sociológico. A su vez, cada delegado elegido extrae sus determinaciones de una decisión libre y particular, sometida solamente a su conciencia y desligado de todo compromiso. La decisión en la elección, como en el Parlamento, es el resultado que surge de la discusión. Así, como de la libre concurrencia de los intereses económicos resulta el precio justo, con la libre controversia de las ideas se esclarece la verdad; y así, también, como en las automáticas armonías económicas, los convenios colectivos — *trust, cartells* — influyen de manera perniciosa, los convenios de opinión colectiva — los Partidos Políticos — destruyen la verdad. Por estas razones, Rousseau, el mentor de la *voluntad general*, con lógica severa, destaca el peligro que importa para las organizaciones demo-

cráticas la existencia de los Partidos Políticos. "Si cuando el pueblo — afirma en el *Contrat social*, liv. II, chap. III — suficientemente informado, delibera, los ciudadanos pudiesen permanecer completamente incomunicados, del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general y la deliberación sería buena. Pero cuando se forman intrigas y asociaciones parciales a expensas de la comunidad, la voluntad de cada una de ellas conviértese en general con relación a sus miembros, y en particular con relación al Estado, pudiendo entonces decirse que no hay ya tantos votantes como ciudadanos, sino tantos como asociaciones. Las diferencias se hacen menos numerosas y dan un resultado menos general. En fin, cuando una de estas asociaciones es tan grande que predomina sobre todas las otras, el resultado no será una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única: desaparece la voluntad general y la opinión que impera es una opinión particular. Importa, pues — agrega Rousseau — que para tener una buena exposición de la voluntad general, no existan sociedades parciales en el Estado, y que cada ciudadano opine de acuerdo a su modo de pensar" [1]).

La sociología del Estado de Derecho liberal-burgués, en cambio, nos ofrece la realidad de un Estado de Partidos. El Pueblo no es una suma de unidades totalmente libres e iguales, sino un conjunto de corporaciones políticas de fuerzas desiguales y móviles encontrados. La soberanía del Pueblo no se ma-

1) Con parecidos argumentos a los de Rousseau, es corriente la opinión de la incompatibilidad de la Democracia con la existencia de los Partidos Políticos. En este sentido, es muy conocida la opinión de Triepel, quien afirma que no es posible hacer depender el orden jurídico y la formación central de la voluntad del Estado, de las decisiones de agrupaciones que se fundan sobre el egoísmo; y por lo tanto no pueden incluirse en la vida orgánica del Estado a los Partidos Políticos, que son meros "fenómenos extraconstitucionales" (*extrakonstitutionelle Erscheinung*) y síntomas de una decadencia. Cfr. TRIEPEL, *Staatsverfassung und die Politischen Parteien*, Berlín 1928, pág. 24. En el mismo sentido se expresa, aunque con distinta intención ideológica, José María Rosa (h): "Si fuéramos a concretar nuestro estudio en pocas frases — dice el precitado autor — diríamos que la existencia de Partidos Políticos diversos conspira contra toda la Nación". Cfr. JOSÉ MARÍA ROSA (H.), *Los Partidos Políticos y la Nación*, en: *Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de La Plata*, T. VIII, pág. 784 y sig.

nifiesta a través de la voluntad general concebida como la resultante lógica de voluntades individuales y puras, sino como el predominio de un Partido victorioso sobre otro vencido en una lucha que no es de opiniones, sino de fuerzas. *Mayoría* y *Minoría* no son sumas posteriores de votos libres e iguales, sino la expresión de la mayor o menor influencia de aquellos Partidos Políticos. Los electores no son hombres puramente racionales que obran de acuerdo a una *"intelligence pure"*, sino miembros y afiliados de Partidos, simpatizantes de Partidos, tampoco iguales, sino que, partiendo de profundas desigualdades sociológicas y temperamentales, están separados en conductores y conducidos. El delegado elegido no queda a merced de su conciencia sino del Partido que lo eligió. Las controversias en el Parlamento, las exposiciones de sus desencontradas ideas, no tienen por objeto convencer con argumentos al contrincante, sino levantar frente al adversario una barrera de hechos y opiniones sobre los cuales no pueda discutir sin perjudicarse ante la *opinión púbica*. En fin, los Partidos Políticos son, en el Estado de Derecho liberal-burgués, los "órganos de creación", con el sentido que Jellinek le da a la expresión.

El sustrato político del Estado de Derecho liberal-burgués, que, como más adelante veremos, se transforma en su última fase en un Estado de grandes Partidos de *masas*, lo constituyen, en realidad, estas agrupaciones extralegales que funcionan paralelas a la Constitución, pero que son la pieza esencial del sistema de gobierno de los Estados liberales. Ahora bien: por la sociología de los Partidos Políticos, también sabemos que ellos, sean Partidos democráticos o no-democráticos, están regidos oligárquicamente por pequeños grupos cerrados [1]), sobre los que actúan subrepticiamente las fuerzas

1) Para un conocimiento de la sociología de los Partidos Políticos en el Estado de Derecho liberal-burgués, nos remitimos al excelente y no superado libro de: ROBERT MICHELS, *Zur Soziologie de Parteiwesens in der Modernen Demokratie;* Zweite Auflage 1925. También, Cfr. R. MICHELS, *Saggio di Classificazione del Partiti Politici*, en: *Rivista Internazionale di Filosofía del Diritto*, año 1928, Fascicolo II.

anónimas, económicamente las más poderosas, y al mismo tiempo irresponsables, de la sociedad burguesa [1]).

La incongruencia de esta realidad democrática con la ideología democrática del *Deismo* liberal-burgués, fué recién superada cuando se vaporó el *pathos* del optimismo moral del *Iluminismo* y se cayó verticalmente en el más crudo de los escepticismos agnósticos. Frente a la creencia de que la verdad y el derecho justo son encontrados por el libre razonamiento, se sostiene la concepción de que no existe verdad demostrable e innegable en el terreno de los puntos de vista políticos fundamentales y que la historia revela una variedad infinita de realidades jurídicas que no denotan ninguna tendencia uniforme hacia un ideal único. La Democracia — argumentan — está dispuesta a confiar el poder a toda convicción que haya podido alcanzar la mayoría, sin demandar cuál es el contenido y valor de estas convicciones. Esta actitud no es consecuente sino a condición de suponer a todas las opiniones políticas y sociales como equivalentes, es decir, de adoptar una base relativista. Solamente con este presupuesto — afirma Gustavo Radbruch — puede aceptarse que cada Partido Político puede ganar para sí, con el mismo derecho, la dominación del Estado. El relativismo es la cosmovisión que presupone el Estado liberal de Partidos Políticos [2]).

Los Partidos Políticos del Estado de Derecho liberal-burgués son recién cabalmente aprehendidos en su carácter esencial, cuando, además de su función normada de órgano primario de creación, se los refiere como principales condicionantes y condicionados de la *opinión pública*, considerada ésta como un poder inordenado pero gobernante del Estado.

La significación política de la *opinión pública* aparece al mismo tiempo que la sociedad burguesa, y gana consistencia con la vulgarización de la escritura y la lectura, acicateada por el aumento de los impresos. En la Edad Media existía una vasta publicidad solamente para las disputas religiosas, que fueron

1) Cfr. M. Ostrogorski, *Democracy and the Organization of Political Parties*. New York 1922, Tomo II, pág. 384 y sig.

2) Cfr. Gustav Radbruch, *Die Politischen Parteien im System des Deutschen Verfassungsrechts*, en: *G. Anschütz u. R. Thoma, Handbuch des Deutschen Staatsrechts*. Tomo I, pág. 294.

hechas en el idioma internacional de la docta clerecía: el latín. Ernst Manheim ha desenvuelto magistralmente los orígenes del publicismo burgués, desde su atisbo en la Alta Edad Media, a *intra muros* de las ciudades libres, autoestatutarias de su gobierno político y de fueros pactados con el Príncipe, hasta la época en que el ámbito del estamento burgués se ensancha en *Sociedad moderna* [1]). A fin de no rebasar el objeto de nuestro libro, no seguiremos la formación histórica del publicismo — por lo que nos remitimos al trabajo del sociólogo alemán — pues, aquí, sólo nos interesa pergeñar y especificar este fenómeno *moderno*, sin cuyo conocimiento no se puede comprender ni la estructura publicista del Estado liberal de Partidos, y menos aún, su consecuente histórico: la estructura publicista del Estado totalitario de *Partido único* y de *opinión pública* dirigida.

La *opinión pública* aparece cuando la sociedad burguesa despierta a la propia conciencia política; critica, entonces, los dogmas del Catolicismo, cuyos rígidos imperativos éticos impedían su actividad mundana y económica, e intenta la legitimación racional de la obediencia política. Ya que es necesario establecer, de manera previa, que la *opinión pública* expresa siempre — aunque a veces sólo mediatamente — una voluntad política-social. Nunca la *opinión pública* trata de expresar aquiescencia o repulsa teórica, sino que manifiesta opiniones de voluntad y juicios que inciden sobre reales pujas político-sociales.

A los fisiócratas se les debe la formulación teorética de la *opinión pública*. Fué Le Mercier de la Rivière, en su libro publicado en 1767 e intitulado *L'Ordre naturel et essentiel des Sociétés politiques*, quién la empleó para defensa del *Despotismo legal* que propugnaba su escuela; afirmando que en este sistema de gobierno domina el pueblo sobre el Rey, por medio de la *opinión pública*, que llama *la reine du monde*. Treinta años después, Necker, en sus consideraciones sobre la Revolución Francesa, enumera en la siguiente forma los grandes cambios sociales habidos en Francia desde la reunión de los

1) Ernst Manhein, *La Opinión Pública*, Trad. de Francisco Ayala, Madrid 1936, págs. 110 y sig.

estamentos en 1614: la costumbre se ha modificado, afirma, lo mismo que el orden moral, los sentimientos de temor y respeto delante del poder real, la medida del conocimiento, la extensión de la riqueza; y sobre todo, crece una autoridad — dice Necker — que un par de siglos atrás no existía y con la que hay necesariamente que tratar, y es, la autoridad de la *opinión pública* [1]).

A partir de las revoluciones de los siglos XVIII y XIX, la *opinión pública* es un poder efectivo y eficiente que actúa en la vida del Estado por sobre los poderes normados por la Constitución formal, y que remata en nuestro tiempo — agigantado por un complejo de factores, entre los cuales se destaca la técnica del publicismo — como una fuerza incontrastable y ubicua, aunque no ya enteramente libre y espontánea como pensaron los fautores del Estado de Derecho liberal-burgués, sino controlada y dirigida, o soterrañamente por fuerzas ocultas en el Estado liberal de grandes Partidos de masas, o pública y desembozadamente desde los *Ministerios de Propaganda* de los Estados totalitarios.

La *opinión pública* no nace de la función regulada de un sujeto emisor determinado, sino que se la considera como el consenso político-social formado libremente por la coligación y compenetración íntima de ideas, fines, motivos, sentimientos y aspiraciones que convergen hacia la vida pública y emanan tanto de los Partidos políticos como del Sindicato obrero, de las asociaciones esotéricas como del periódico, del conventículo como del púlpito, de la pública discusión en la plaza como del coloquio en la tertulia vecinal. De esta pluralidad espacial y cualitativa del pensar y sentir de los hombres, aislados o agrupados, a través de un proceso de conjunción, de empalme, recepción dialéctica y transformación, se fragua el fenómeno histórico, espiritual y político de la *opinión pública*, que actúa, en el Estado de Derecho liberal-burgués, como una fuerza desencajada jurídicamente, pero que de manera continua y por medio de expresiones de asentimiento o repulsa, condiciona el obrar y hacer de los órganos estatales.

1) Cfr. FERDINAND TÖNNIES, *Kritik der Öffentlichen Meinung*, 1922, página 376, 383.

De las concretas exigencias y firmes direcciones de la *opinión pública*, considerada por el Liberalismo como la manifestación flúida y amorfa de la *voluntad general*, se pensó, y en parte se hizo, que el legislador extraía las bases jurídicas que las positivizaba en la ley y el juez las hacía valer como reglas interpretativas del derecho vigente. A. V. Dicey ha mostrado la estrecha dependencia que existe, en Inglaterra, durante el siglo XIX, entre la legislación, y aún la ausencia de legislación, con las variaciones del curso de la *opinión pública*. La aserción de que la *opinión pública* gobierna la legislación de un país particular, dice el jurista inglés, significa que allí las leyes son sostenidas o repelidas de acuerdo a la opinión o deseos de sus habitantes. Y en seguida destaca, que si bien la indicada correlación entre la *opinión pública* y la legislación es un truismo en Inglaterra y demás países de Occidente a partir del siglo XIX, no es una regla cierta y general en todas las sociedades y en todos los tiempos. Estamos, consecuentemente, en presencia de un fenómeno que es elemento estructural del ciclo de Cultura del Liberalismo burgués.

El siglo XIX, afirma Dicey, encaja en tres períodos históricos de cambios de la *opinión pública*, que a su vez condicionan tres tipos diferentes de legislación. En sendas y densas páginas estudia, primero, el período del viejo *"torysmo"* o de la estagnación legislativa, que va de 1800 a 1835. En este período fueron reprimidos todos los cambios políticos o legislativos por ese orgullo de suficiencia que los ingleses ponían en sus instituciones seculares, y justamente representado en el optimismo de Blackstone y en la timidez legislativa de Lord Eldon. Segundo, el período del *bethamismo* o individuallsmo (1825-1870). La legislación fué totalmente conformada por la *opinión pública*, y tiende a rodear de seguridades la libre actividad del individuo. Por último, el período del *colectivismo* que Dicey fija entre los años de 1865 y 1900, y caracterizado por la creciente intervención del Estado en los problemas sociales y económicos [1]).

Cabe también recordar, para mejor conocer los presupues-

1) Cfr. A. V. Dicey, *Lectures on the Relation Between law and Public Opinion in England During the Nineteenth Century*, London 1930, página 62 y sig.

tos filosóficos de la *opinión pública* en la etapa histórica de la burguesía liberal, que Hegel la reconoció como gran poder, y en su sistema fué inserta en la más alta esfera estatal. La libertad formal, subjetiva — definía el filósofo prusiano — por medio de la cual los individuos como tales, tienen y expresan el juicio, la opinión y el consejo personal sobre los asuntos generales, tiene su manifestación en el conjunto que se denomina *opinión pública*. Pero lo universal en sí y para sí, lo *sustancial* y lo *verdadero* aparece aquí mezclado con su contrario, por lo que, consecuentemente, la *opinión pública* no es en sí, sino que porta en sí "los eternos principios sustanciales de la justicia, la verdadera materia y el resultado de toda la constitución, de toda la legislación y de la situación en general, en la forma de *sano entendimiento humano;* en cuanto presuposición moral que penetra a través de todos bajo el aspecto de convicciones; así como contiene las verdaderas necesidades y las rectas orientaciones de la realidad". Por eso la *opinión pública,* cuya independencia Hegel enuncia como la primera condición formal de existencia, merece, tanto ser *estimada,* como ser *despreciada,* y no debe sostenerse, como una consideración subjetiva encontrada, si una vez se dice:

"Vox populi, vox dei";

y otra, con Ariosto:

"Che'l volgare ignorante ogn'un riprenda
E parli piú, di quel que meno intenda".

A una y otra sentencia se las encuentra apropiadas para apreciar la *opinión pública;* puesto que en ellas "está todo lo verdadero y todo lo falso, siendo la tarea del gran hombre encontrar y apartar la verdad" [1]).

Lo mismo que sucede con la Democracia liberal-burguesa, como en la consideración de la *voluntad general,* y de los Partidos políticos, hay, en el Estado de Derecho liberal-burgués, una ideología de la *opinión pública* y una incongruente — cada vez más acentuada, a medida que avanza el siglo XIX — socio-

1) Cfr. G. F. Hegel, *Lineamenti di Filosofía del Diritto,* páginas 316, 317 y 318.

logía de la *opinión pública;* una ficción y una realidad. Veamos las premisas filosóficas de la *opinión pública,* para en seguida, ir al encuentro de la realidad que encubre.

Los presupuestos mentales del régimen de la *opinión pública* son los mismos que informan todo el sistema político de la burguesía, y pueden designarse con la denominación de racionalismo individualista.

El hombre como *yo pensante* y sujeto de razón es la primera realidad sobre la que se debe construir el universo. "Pero a partir de una simple individualidad no cabe establecer nada con valor general. La necesaria generalización va a producirse al fijar la naturaleza esencial del alma pensante, de la razón. La razón — nos dice Descartes — *est naturellement égale en tous les hommes.* Y más adelante: *je veux croire qu'elle est tout entiere en un chacun.* La diversidad de las opiniones no procede de que unos sean más razonables que los otros, sino de los métodos elegidos para conducir el discurso y de los objetos que se tienen en cuenta; por eso él ha procurado librarse poco a poco de los errores que pueden ofuscar nuestra *luz natural.* Es decir, que la razón es una y se encuentra íntegramente implantada en cada hombre individual, si bien no de una manera tal que resplandezca con evidencia; por el contrario, se requiere buscarla mediante el ejercicio mental, pues sólo se encuentra en germen en el alma humana. Esta razón así entendida es idéntica a la naturaleza" [1]).

Fácil es deducir — agrega Francisco Ayala, cuyas acuciosas investigaciones sobre la *opinión pública* aquí seguimos — las consecuencias de esta concepción filosófica: en primer término, con la aserción de que la razón reside por igual en todos los individuos, se nos ofrece el fundamento burgués de la esencial dignidad e igualdad de los hombres. Por otra parte: el vínculo entre los hombres es la razón, que define su naturaleza y los liga entre sí de manera profunda. Pero esta razón, presente en todos los hombres, no les está dado sino en germen, y es necesario desarrollarla mediante el discurso. El hallazgo y descubrimiento de la verdad es progresivo y aparece como resultado de

1) Cfr. Francisco Ayala, *Sobre la Opinión Pública,* en: *Revista SUR,* nº 74, Buenos Aires, noviembre 1940, pág. 17.

la colaboración de los individuos, *"contribuyendo cada uno según su inclinación y su poder, a las experiencias que habría que hacer y comunicando también al público todas las cosas que aprendieran, a fin de que los últimos comenzaran donde los precedentes hubieran acabado"*.

Estas premisas del racionalismo burgués, tan bien expresado por Descartes, tienen su trasunto filosófico-político en Rousseau, donde se encuentra plenamente desarrollado el fundamento de la *opinión pública*. "Para Rousseau, como para Kant que desarrolla y sistematiza sus ideas, el Estado se encuentra cimentado desde el punto de vista lógico-político en la naturaleza y razón de los individuos, que lo hacen surgir mediante un contrato: el "contrato social" que, como no siempre es bien sabido, representa no un momento histórico sino lógico, atemporal, expresión de la estructura ideal básica del Estado" [1]). La *volonté générale* expresa y manifiesta *"la volonté constante de tous les membres de l'État"* (*Contrat Social, VI,* 2); y la voluntad del individuo *"comme citoyen"*, que busca *"l'intérét commun"* (I, 7) y, *"ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérét commun qui les unit"* (II, 4). Como nítidamente surge de las frases que hemos transcripto literalmente en su orden lógico, la "voluntad general" en el concepto de Rousseau, lejos de ser la suma de la voluntad individual, constituye la voluntad del ente colectivo, del cuerpo social, que lo trasciende y lo supera unificándolo en una síntesis superior. Observemos, también, que en el pensamiento *"rousoneano"* se distingue la esencia de la sociedad civil: el contrato social, de la *soberanía*. El cuerpo social resulta de un solo acto de voluntad general, cuya fuerza no cesa de obrar hasta que no se disuelve la sociedad civil; en cambio, la soberanía es el ejercicio constante e ininterrumpido de la "voluntad general". Son dos clases de "voluntad general": la una, constitutiva de la sociedad civil, estática y permanente en sus efectos; la otra, dinámica, de múltiples manifestaciones y absoluta en cada una de ellas e independiente de la anterior y de la consecuente: *"jamais* — dice Rousseau — *le souverain n'agit parce qu'il a voulu, mais parce qu'il veut"*. En el cuadro conceptual de esta

1) Cfr. Francisco Ayala, *Sobre la Opinión Pública*, pág. 19.

"voluntad general" dinamizada, que para su expresión no está sometida a formas rígidamente preestablecidas, encaja, como una especie, la *opinión pública*, que es *"toujours constante, inalterable et pure"* (*Contrat social*, I, 3 y 4).

En la precedente conceptuación teorética de Rousseau, afinca la ideología liberal sobre la *opinión pública*, que la considera ficticiamente como una voluntad-pueblo que se forma sin dominio, como una unidad abstracta que no conoce ni conductores, ni representación, ni organización.

En cambio, en la realidad sociológica del Estado de Derecho liberal-burgués, la *opinión pública* brota racionalmente de focos de irradiación que la regulan en forma activa, y cuyas palancas de mando y control están en manos de los miembros de una *élite* reducida, que amplifican sus opiniones por medio de un mayor número de portavoces y que al fin son receptadas por los destinatarios: el grueso del pueblo que sólo participa en forma pasiva de la vida política. Dichas minorías rectoras, o son exclusivamente políticas — las "clases políticas" en el léxico y con la función que le atribuye Mosca —, o equipos de hombres económicamente muy poderosos, e interesados en mediatizar el Estado a sus intereses, que por medio de instrumentos de dominación a su alcance — prensa, agencias informativas, radioemisoras — están en situación de dirigir las otras posibles opiniones, o por lo menos, con sus propagandas, silencios, abultamientos o deformaciones, contribuir a orientarlas en un determinado sentido.

Desde estos grupos activos, ricos en iniciativas y con capacidad de reaccionar frente al estado de opinión o de confusión que crean en la masa indiferenciada eventos imprevistos, se lanzan las opiniones a la conquista del consenso general, sirviéndose, a tales efectos, de todos los medios de expresión usuales entre los hombres [1]). Entre estos medios, señalamos a la *prensa*, como el principal amplificador de las opiniones que intentan publicitarse.

Pero la *opinión pública*, con una cierta uniformidad necesaria, sólo es posible cuando a la estructura *Pueblo* la sostiene una comunidad volitiva y valorativa. En parte lo hemos ade-

1) Cfr. Francisco Ayala, *Sobre la Opinión Pública*, págs. 29 y sig.

lantado, y en páginas subsiguientes lo mostraremos cabalmente, que cuando el *pathos* del racionalismo *iluminista* se desvaneció, la democracia liberal fué presa de un agnosticismo exangüe que aniquiló la homogeneidad espiritual y social de las naciones. No se contó ya con el tesoro de *creencias* políticas comunes sobre las cuales levantar una *opinión pública* que legitimara sociológicamente la organización del poder, sino que surgieron distintas y contradictorias opiniones, emergentes de nuevos idearios fundamentales, que, al enfrentarse, se endurecían en la incondicionalidad de sus respectivas verdades cosmovisuales. Las consecuencias están evidentes en la realidad política de nuestro entorno: allá donde, y en la medida que la *opinión pública* fué incapaz de ser portadora de la unidad estatal, el acuerdo democrático fué sustituído por la presión autocrática [1]).

Completa el cuadro conceptual del substrato político del Estado de Derecho liberal-burgués, la función atribuída al Pueblo en su carácter de sujeto del *poder constituyente*.

En virtud de esta suprema función el Pueblo actúa como una voluntad inmediata, previa, y superior a toda función normada por la Constitución formal; y en su efecto tiene capacidad para autodeterminar su estructuramiento jurídico, reglando el modo con que las autoridades que crea, deben establecer, aplicar y ejecutar el derecho positivo.

Esta decisión de la voluntad política soberana del Pueblo es el cimiento sociológico sobre el cual queda asentado el Estado y que legitima socialmente toda autoridad encargada de fijar y garantizar el Derecho. El Pueblo sigue siendo el demiurgo de todo acontecer político, la fuerza de dominación ordenadora que se exterioriza multiformemente en su capacidad autodeterminante de la integración social.

No es una instancia firme, regular y organizada, sino que el Pueblo expresa su señorío constituyente mediante concretas expresiones de decisión política. Es la voluntad generadora del Estado, que es anterior y superior a él; voluntad constituyente de la cual los poderes constituídos del Estado no son nada más que una consecuencia derivante.

1) Cfr. HERMANN HELLER, *Staatslehre*, cap.; Die öffentliche Meinung als Bedingung der staatlichen Einheit, pág. 181.

La Constitución formal que es la base unitaria que proyecta todo el sistema jurídico de una Nación, se apoya, en última instancia, sobre un fenómeno real de existencia política, como es la actuación del poder constituyente del Pueblo que perdura aún a través de dicha Constitución. "Sería ridículo — dice Sieyes, el progenitor doctrinario de la teoría del poder constituyente — suponer a la Nación ligada por las formalidades o por la Constitución con la cual ella tiene sujetados a sus mandatarios" [1]).

El poder constituyente del pueblo es una voluntad inmediata, previa y superior a todo procedimiento estatuído; no emanando de ninguna ley positiva, no puede ser regulado en sus trámites por normas jurídicas anteriores. Lo configuran los siguientes atributos: unitario y pleno, indiviso e intrasmisible, permanente, inalienable e imprescindible. Permanece siempre en potencia, latente por encima de toda Constitución derivada de él y de todas las leyes dadas dentro del marco de la Constitución formal vigente [2]).

La voluntad constituyente del Pueblo no se encuentra ceñida por ninguna autoridad en cuanto dicta las *normas de competencia*, es decir, por las que decide a qué autoridad encarga el establecimiento, aplicación y ejecución del derecho positivo, pero para la sanción de las *normas de comportamiento*, debe condicionarlas en congruencias con los principios metapositivos del Derecho. "La Nación existe ante todo. Su voluntad es siempre legal, ella es la ley misma. Antes que ella y por sobre ella no hay más que el derecho natural" [3]). Cuando se perdió el *pathos* del derecho natural racionalista del *Iluminismo*, ningún retén moral enfrenó el poder constituyente del Pueblo trasegado en *masas*...

Debemos distinguir en la teorética del Estado de Derecho liberal-burgués, a fin de alejar un equívoco muy generalizado, el poder constituyente del Pueblo y la competencia propia de los órganos constitucionales encargados de la revisión total o parcial de la Constitución formal del Estado, de acuerdo a una fun-

1) Cfr. EMMANUEL SIEYES, *Qu'est-ce que le Tiers État?*; Édition critique de Edme Champion, París 188, pág. 68.
2) Cfr. LUIS RECASENS SICHES, *El Poder Constituyente*; Madrid 1931, pág. 76 y sig. y CARL SCHMITT, *Teoría de la Constitución*; pág. 86 y sig.
3) Cfr. EMMANUEL SIEYES, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, pág. 67.

ción atribuída y regulada por el estatuto jurídico vigente. Distinción que es el lógico trasunto de la prelación diferenciada que ingenió Sieyes entre el *pouvoir constituant* y los *pouvoirs constitués*. "El gobierno no ejerce un poder real sino en tanto que él es constitucional; él es legal en tanto que es fiel a las leyes que le han sido impuestas. La voluntad nacional, por el contrario, no tiene necesidad más que de su realidad para ser siempre legal, ella es el origen de toda legalidad" [1]). En ejercicio de este poder, que es de carácter político y no jurídico, el Pueblo puede provocar el quebrantamiento de la Constitución formal, así, derrocar por la rebelión, un gobierno que se ha convertido en tiránico o puede suprimir revolucionariamente un ordenamiento jurídico angustiosamente injusto y que no existe la posibilidad de sustituirlo por los medios legales establecidos en el derecho positivo.

El substrato sociológico del Estado de Derecho liberal-burgués, es decir, la Democracia, pone en comunicación el preciso mecanismo de las seguridades jurídicas-formales con la Política, que es el distrito de las posibilidades aún en suspenso, de las libres y categóricas decisiones. Al mismo tiempo que la práctica de la democracia se ensancha continuamente, generalizándose con el sufragio universal extendido a la mujer hasta las últimas lindes imaginables, se viene operando un progresivo y fatal proceso de laxación moral. De lo que resulta: un poder constituyente — el *decisionismo político* que invocan los fautores del totalitarismo —, desnudo de valores morales, actuado por la democracia radical de *masas*.

La avalancha *masiva*, en solicitud existencial, hizo irrupción a través del soberano poder constituyente reconocido sin mensuras morales. Fué la puerta trasera dejada abierta por la cautelosa burguesía, que una vez que penetró por ella no pudo clausurarla, ya que por algún lado debía unir el Estado de Derecho con la vida del Estado, que es acción humana.

1) Cfr. EMMANUEL SIEYES, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, pág. 68.

Capítulo III

LA CRISIS DEL SUBJETIVISMO DE LA LIBERTAD

I

EL HOMBRE Y EL MUNDO MEDIOEVAL

Si queremos desentrañar el clima espiritual de nuestra época, que posibilitó el ocaso de la libertad que el Estado de Derecho liberal-burgués aseguraba formalmente, pende sobre nosotros el riesgo de que el pensamiento se atolle en una aporía si no nos situamos en el orto mismo de la concepción burguesa del hombre y del mundo que domina a las mentes contemporáneas. Ir, entonces, como ya lo dijimos, al Renacimiento y a la Reforma, para de allí reiterar en nuestra inteligencia los pasos de la aventura más osada que ha emprendido el hombre, desde que abjura de la teocentricidad medioeval, hasta que abdica, junto a nosotros, de su *personalidad*, a favor de relatividades que se deifican a los efectos de la absorción tiránica.

En el Renacimiento y la Reforma puede fijarse el grávido giro de la historia occidental que es el momento nodal en que se opera el relevo de un humanismo de integración teocéntrica por un individualismo egocéntrico, y que jalona, justamente, el nacimiento del subjetivismo de la libertad. Augusto Comte percibió meridianamente — aunque de allí enhestó un universo de ingenuidades — que el Renacimiento señala la transmigración del hombre desde una *edad teológica* unificada por una *métaphisique*, hacia una *edad positiva* ordenada y gobernada por una *physique*.

Para mejor vertebrar el discurso, haremos previamente la somera descripción del mundo y del hombre medioeval, de

quienes, la *modernidad* y el *burgués*, son sus correspondientes contrafiguras. Dios es la unidad analógica de la cosmovisión medioeval, que ocupa el centro de ella como creador y monarca del Universo. Es un ser increado — *ens a se*, con el sentido impreso por la lexicografía filosófica de la época —, *Actus purus*: acto puro de cualquier potencialidad, de toda posibilidad de ser, ya que es en sí la plenitud de la Perfección. El hombre, que es su creatura hecha a la propia semblanza, se compone — considerado con referencia a la Plenitud — del "ser", propiamente dicho, o del *acto*, y de la "capacidad de ser" o *poder*. Esta capacidad de ser lo ordena dinámicamente hacia la santidad, para arribar — se le indica la ruta y se le deja librado a su arbitrio — a la perfecta epifanía de la persona humana que ha de ser en la beatitud eterna revelada al mundo por el mensaje de Cristo. Dios es, entonces, la suprema causa final del Mundo. "La teología, el orden de fines en el mundo, está orientada a Dios. Cada creatura de las que constituyen el Universo está convenientemente ordenada en primer lugar a su propia actividad y perfección. Además, los seres inferiores son para los más altos y principales. Los seres que están por debajo del hombre en dignidad y perfección han sido creados en atención al hombre. Y todas las cosas singulares están ordenadas a la perfección del Universo. Finalmente, todo el Universo con todas sus partes y fines particulares está ordenado a Dios como fin último. En todas las creaturas resplandece el poder, sabiduría y bondad de Dios para la glorificación de Dios. Los seres dotados de razón tienen de un modo especial a Dios por último fin, pues por el conocimiento y el amor consciente pueden y deben ordenarse a Él" [1]).

Las normas de la vida medioeval, que atendiendo al fraccionamiento *moderno* de las esferas de los valores hay que considerarlas como normas éticas, son una parte de un sistema universal que conjura a una conducta unitaria todo el ámbito de la vida humana, en sus manifestaciones *monástica*, *económica* y *política*, entendidas estas expresiones con el sentido aristotélico-tomista, y que respectivamente significan: los actos del hombre como individuo, los actos como miembro de la familia

1) Cfr. MARTÍN GRABMAN, *Filosofía Medieval*; trad. de Salvador Minguijón. Editorial Labor, Barcelona - Buenos Aires 1928, pág. 125.

y los actos como súbdito del Estado. Toda la existencia del hombre medioeval la vive como *motus rationalis creaturae ad Deum*, como movimiento de la creatura racional hacia Dios. En consecuencia, todas las normas a que está sometida la vida humana derivan de una escala de valores de carácter religioso y trascendente.

La imperatividad de estas normas no surge de entre la vida terrena que debe regular, sino que derivan de mandamientos emanados de un mundo sobrenatural, y por cuyo acatamiento el hombre alcanza la bienaventuranza: su último Fin, que es esencial y primariamente la visión inmediata de Dios en la vida eterna, la elevación y sublimación de la vida espiritual y moral hasta la unión con el Espíritu absoluto. De este sistema de normas eternas participa la criatura racional mediante la *ley natural moral* que reside, como germen fundamental, absolutamente prístino, en la raíz de la vida de la inteligencia y de la voluntad, y como una orientación natural que dirige necesariamente hacia el fin único, los actos del pensamiento y del querer [1]).

"Pero esta esfera religiosa no es vivida como una esfera ideal, de valores que han de ser creídos y, luego, realizados, sino como una realidad eminente. Al colocarse la existencia humana como preparación y apoyatura de la suprarrealidad divina, recibe el reflejo de esa realidad saturada de valores, a la que conduce en forma escalonada. El reino de la Naturaleza y el reino de la Gracia, separados y contrapuestos como lo perfecto y lo imperfecto, se hallan, sin embargo, tan unidos por gradaciones de los valores, que esa oposición radical se suaviza notablemente y la vida terrena llega a tener su contenido de valores. La realidad terrena y la superrealidad de lo Divino se armonizan en una vida y un sentido totales, que el creyente vive y venera como algo perennemente presente, potencia directriz y conservadora de su vida, realidad que lo contiene y lo lleva. Esta concepción implica una consecuencia importante

1) Cfr. Giorgio La Pira, *Il Diritto Naturale Nella Concezione di S. Tomasso D'Aquino* en: *Rivista di Filosofía Neo-scolastica*. Supplemento speciale al volumen XXVI, agosto de 1934, pág. 193 y sig.; *Maggiore, Lex Naturalis e ius Naturale in S Tommaso D'Aquino*, en: *Archivio di Filosofía*, 1932, Fascicolo II, pág. 131 y sig.

para la esfera ética de los valores: el valor ético no se presenta — hablando en términos de un lenguaje posterior — como "idea" pura frente a un mundo de la experiencia desprovisto de todo valor, no existe la disyunción ruda entre el "ser" y el "debe ser", sino que, sin perjuicio del enorme desnivel entre la pecadora naturaleza humana y el mandamiento divino, la vida de la tierra es sentida, traspasada de valoraciones, regulada, ordenada, edificada sobre fundamentos llenos de sentidos, en los que basta al hombre asentar el pie para hallarse en el camino de la salvación. Un sistema inteligible, suprapersonal, una vida total llena de espíritu acoge al hombre, luchador moral, y lo eleva hacia la Gracia Divina".

"Pero si, a tenor de lo dicho, el mundo y el trasmundo, el "ser" y el "sentido" se fusionan, por otro lado se afirma su separación y contraposición en una forma que, precisamente para la ética, es muy importante. Como cada imperativo y la totalidad de los mandamientos morales deriva de una esfera trascendente, es decir, que procede de una dimensión fundamentalmente cerrada para los deseos, voluntades y acciones del hombre, queda asegurada irremisiblemente lo que puede designarse como "objetividad" de los imperativos éticos. Esta "realidad de valores" se refleja sobre la vida terrestre, pero no puede confundirse con la existencia humana, de forma que quede abandonada a la subjetividad, al fantasear, al opinar de los afanados y despistados hijos de la tierra. Plantado en la orilla inaccesible de lo trascendente, el imperativo moral se mantiene en una objetividad ideal, con una "validez" absoluta que no puede ser afectada por ningún querer subjetivo. Esta inaprensibilidad de lo mandado explica su total indiferencia frente a la diversidad de las índoles individuales y de las necesidades personales, frente al cambio de los tiempos, de los hombres, de las sociedades. Las estrellas, las mismas estrellas, iluminan siempre el tenebroso destino humano. La objetividad del mandato moral se convierte en validez universal".

"Merced a este entresijo de pensamientos — concluye Theodor Litt — pudo la Edad Media asociar para su concepción del mundo motivos que, más tarde, se irán separando y contraponiendo cada vez más a lo largo de la evolución de las ideas. Nos muestra la unidad de un cosmo natural-espiritual, sin ne-

gar o suavizar las tensiones y dualismos que le son inmanentes; contempla la unión del "valor" con la realidad, pero sin dejar que se pierda en ella; afirma la objetividad de los preceptos morales frente a las mutaciones de "lo que es", pero sin arrumbarlos en una esfera irreal, de puras ideas" [1]).

En fin: en la concepción realista y teocéntrica del mundo, vigente en las mentes medioevales, y que el esfuerzo intelectual de la época resume doctrinariamente en las *Summas* de los escolásticos, no cabe la tajante fisura entre el *ser* y el *valor*, como es corriente en el agnosticismo *moderno*, sino que los "valores" — atributos del Ser Divino — son aprehendidos por la inteligencia del hombre y buscados como su bien específico [2]).

Para el conocimiento de la concepción y existencia histórica del hombre cristianomedieval, es necesario considerar, siguiendo las huellas preclaras de Jacques Maritain, la triple dimensión del ser individual: primero, el problema antropológico; segundo, el problema de la gracia y libertad; y por último, el problema de la posición concreta del hombre ante Dios. Para el pensamiento de la Edad Media, el hombre además de un animal dotado de razón, es una *persona*, cuya raíz metafísica hace de él un universo de naturaleza espiritual, dotado de libre albedrío, y constituyendo, por ello, un todo independiente frente al mundo, que ni la Naturaleza ni el Estado pueden franquear sin su permiso. Dios mismo, que está y obra dentro de él, respeta su libertad, en cuyo centro, sin embargo, reside. A esta libertad, Dios la solicita, pero jamás la fuerza.

En su existencia concreta e histórica el hombre es, según el pensamiento medioeval, un ser dislocado por el demonio, que lo tironea a la concupiscencia, y por Dios, que lo hiere de amor. Descendiente del pecador original, nace mutilado de los dones de la gracia; pero, creado para arribar, al término de su

1) Cfr. Theodor Litt, *La Ética Moderna*. Trad. de Eugenio Imaz, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1932, pág. 10-11.

2) Cfr. J. B. Lotz, *Sein und Wert*, en: Zeitschrift für Katholische Theologie, 1933, Nº 4, pág. 557 y sig. Para el replanteamiento de la inseparabilidad de "ser" y "valor", formulado desde el campo neotomista, frente a la filosofía de los valores en boga, véase el magistral ensayo de Octavio N. Derisi intitulado: *Axiología y Metafísica*, en: *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*, Edic. Sol y Luna, Buenos Aires, 1941; pág. 229 y sig.

fugaz carrera existencial, a la visión beatífica, está participad· de la gracia actual, y, si se decide por la salvación en el ángul· crucial de su destino, lleva en sí, desde aquí abajo, la vida propiamente divina de la gracia santificante y de sus dones. Existencialmente, pues, el ser del hombre cristianomedieval es, a un mismo tiempo, natural y sobrenatural.

Frente al problema teológico de la gracia y libertad, la solución de la Edad Media fué pura y simplemente católica. En las *Confesiones* de San Agustín los medioevales encuentran el sendero para satisfacer el místico anhelo de Dios, olvidando, deliberadamente, la reflexión racional del hombre sobre sí mismo. Recién en el apogeo del pensamiento medioeval, demasiado tarde ya para recoger provecho de ello, Santo Tomás de Aquino elaborará teológicamente las grandes soluciones que el Obispo de Hipona había conseguido por la intuición contemplativa. "Al afirmar a un tiempo la plena gratuidad, la soberana libertad, la eficacia de la gracia divina — y la realidad del libre arbitrio humano —; al profesar que en Dios está la primera iniciativa de todo bien, que nos da el querer y el hacer y al premiar nuestros méritos premia sus propios dones; que el hombre por sí solo no puede salvarse ni aún comenzar la obra de su salvación, ni tampoco prepararse sólo para ella, ya que por sí no puede sino el mal y el error, y que sin embargo es libre cuando actúa bajo la gracia divina; vivificado por ella interiormente, realiza libremente actos buenos y meritorios; y es único responsable del mal que hace; y su libertad le confiere en el mundo un papel y unas iniciativas de incalculable importancia; y Dios, que le creó sin él, no le salvará sin él; cuando la Edad Media profesaba una tal concepción del misterio de la gracia y de la libertad, no hacía sino profesar la concepción pura y simplemente cristiana y católica ortodoxa" [1]). De esta manera, se arraigaba entre los hombres la esencia metafísica de la Libertad, por la que su actividad consistirá en conducir, — usando el léxico escolástico — del *poder* al *acto*, la libertad de la Persona humana. Pero esta Libertad-fin, que es la Libertad espiritual — que los sabios llaman *autonomía* y los santos *Caridad sobrenatural* — requiere, como medio nor-

1) Cfr. JACQUES MARITAIN. *Humanismo Integral.* Trad. del francés por Alfredo Mendizábal, Santiago de Chile 1941, pág. 22.

mal de desarrollo, el reconocimiento y la garantía de las libertades exteriores de la actividad humana [1]).

Ante el problema de la actitud práctica del hombre frente a su destino, se caracteriza la cristiandad medioeval — dice Maritain — por la *sencillez inadvertida e irreflexiva* con que el hombre responde al movimiento de efusión de Dios. "Era, a pesar de una fuerte contracorriente de pasiones y de crímenes, un movimiento claramente ascendente, de la inteligencia hacia el objeto, del alma hacia la perfección, del mundo hacia una estructura social y jurídica unificada bajo el reinado de Cristo. Con la ambición absoluta y el valor inadvertido de la infancia, levantaba entonces la Cristiandad una inmensa fortaleza, en cuya cumbre estaría la sede de Dios, a quién preparaba un trono en la tierra porque le amaba. Todo lo humano aparecía así bajo el signo de lo sagrado, ordenado a lo sagrado y protegido por lo sagrado, en tanto, al menos, cuanto el amor lo vivificaba" [2]).

El pensamiento religioso de la salvación del alma para la vida eterna orienta a todas las actividades humanas, faltando, consecuentemente, en la concepción del mundo medioeval, sitios para que corporaciones excéntricas puedan actuar en una órbita independiente y privada. La unidad del obrar y hacer humano, que tiene siempre y necesariamente una directa relación con el Fin último de la vida, hizo la inseparabilidad de la economía con la ética, y más aún, la subordinación de la primera a los imperativos morales de la ley de Dios. La pura *utilidad económica*, que conforma el principio *hedonístico*, diversamente formulado en los distintos períodos y por las dispares escuelas, pero que sustancialmente es coincidente con el egoísmo individual, resulta inconcebible para las mentes que consideran que no es útil lo que corresponde sólo a las necesidades privadas sin tener en cuenta las obligaciones morales y la finalidad ultraterrena del hombre. Las relaciones económicas no tuvieron, en la Edad Media, una provincialidad autónoma con sus fines específicamente propios extraídos del mismo fenómeno económico, sino que se establece una relación jerár-

1) Cfr. JOSEPH VIALATOUX, *La Valeur de la Liberté;* extractado de la *Chronique Sociale de France*, Lyón 1934, pág. 8 y sig.
2) Cfr. JACQUES MARITAIN, *Humanismo Integral*, pág. 25.

quica entre la Ética: ciencia de los fines, y la Economía: categoría instrumental.

Todo lo cual es de fácil inteligencia. El concepto que el hombre tiene de la riqueza, no es primordial, sino que deriva de la concepción del mundo que posee, de donde emergen normas de acción y reglas de conducta, las que, a su vez, determinan los caracteres particulares de las acciones económicas del individuo. En cada época predomina una determinada idea sobre la riqueza, porque prevalece una determinada visión general del Universo. Consecuentemente, en una cosmovisión de la cual Dios está en el centro, en una concepción de la vida, que todo tiende a facilitar al hombre su acceso a Dios, la riqueza se usa, o como medio de sostenimiento del cuerpo, a los efectos de permitir obrar al alma, o como medio para sostener las necesidades materiales del prójimo que carece de bienes suficientes: *Exteriores divitiae sunt necessariae ad bonum virtutis, cum per eas sustentemus et aliis subveniamus* [1]).

Lo material queda mediatizado a lo espiritual, pues todas las actividades humanas caen dentro de un solo sistema, se instrumentalizan a un mismo fin y de esta meta única extraen su significado: la riqueza — expresaba el Arzobispo de Firenze, San Antonino — es para el Fin último del hombre y no los hechos del hombre para la riqueza [2]).

No es, entonces, la actitud dominante de la Edad Media frente a la riqueza, el aislamiento ascético ante las relaciones económicas, y el absoluto renunciamiento a la posesión y adquisición de bienes materiales, estimados éstos como medios de perdición, sino que, con la síntesis de Naturaleza y Gracia, se llega a realizar una conjunción armónica de los intereses materiales y espirituales. El espíritu informa a la materia en un proceso de preparación, a los efectos de ejecutar actos virtuosos que ponen al hombre en el camino de su salvación. La Sociedad es una estructura concebida funcionalmente como una organización estamental, donde las actividades humanas se escalonan en sus funciones, diferenciadas entre ellas por la

1) Cfr. Santo Tomás de Aquino, *De Summa Contra Gentiles*, l. 3, c. 134.

2) Cfr. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, 7ª Ed. London 1938, pág. 45.

jerarquía y la calidad de sus faenas, aunque todas apuntando hacia un mismo fin trascendente. Este *status* de clases, y su ínsita desigualdad, fueron racionalizados por una concepción funcional, como el *laissez fair, laissez aller* dei Liberalismo burgués lo fué más tarde, por la teoría de las naturales armonías económicas. La Sociedad es una entidad compuesta por diferentes estamentos; cada uno de los cuales posee su específica función: predicar, defender, mercar, manipular y cultivar el suelo. Pero la propiedad del señor feudal, la labor del campesino y del artesano, la tarea de los menestrales, aún, hasta la intrepidez temeraria del guerrero, no fueron repudiadas como hostil a la vida del espíritu, si se sublimaban al servicio de la Religión. Instrumentalizados a la gloria de Dios, lo que después se convirtió en privilegio y poder, era considerado como oficio y deber.

El "pecado de avaricia" estaba severamente castigado por los tribunales eclesiásticos, como que envolvía una tremenda *laesio fidei*. De esta manera, los superiores principios éticos se particularizaban y se hacían efectivos en las diarias transacciones comerciales y en la adquisición de la propiedad. En lo que a esto concernía, eran firmes y claras las enseñanzas relacionadas con un precio justo y con la prohibición de la usura [1]).

La opinión popular estigma a los usureros con la gracia chispeante de las fábulas; así, un minucioso cronista señala, que "más o menos cerca del año 1240", entrando uno de ellos a una Iglesia para ser casado fué justamente apabullado por una escultura de piedra desprendida del pórtico, que probó por la gracia de Dios ser la talla de otro usurero cuyo grueso bolso de caudales se llevó el diablo; lo que probaba que la presencia de los *usurarius* en el Templo, ofende la bondad de Dios. También, recordamos nosotros, las estrofas satíricas del más intrépido libro de nuestra literatura, donde el Arcipreste de Hita "fabla del pecado de la avarizia":

1) Para un conocimiento acabado de la solución medioeval y "tomista" de la riqueza, de la regla del "justo precio" y de la legislación represiva de la "usura", del "pecado de avaricia" y de la conducta medioeval conforme a la moral católica, Cfr. AMINTORE FANFANI, *Le Origini Dello Spirito Capitalistico in Italia*, Milano 1933, Cap. I, Cap. II; R. H. TAWNEY, *Religión and the Rise of Capitalism*... chap. I, 2: The Sin of Avarice.

Maguer que te es mandado por santo mandamiento
Que vistas al desnudo e fartes al fambriento
É al poble dés posada; tanto eres avariento,
Que nunca a uno diste, pidiéndotelo ciento.
Mesquino, qué farás el día de la afruenta,
Quando de tus averes é de tu mucha rrenta
Te demandare Dios de la despensa, cuenta?
Non te valdrán thesoros nin reynos cinquenta.

(Libro de Buen Amor, 248-249).

Las fábulas a que hemos hecho referencia — que en la Edad Media se contaban por centenares —, el ingenio y la voz poderosa de los poetas, iluminaban más a las conciencias de las gentes, que las astucias retóricas de los curiales que argüían la licitud moral del oficio de prestamista. La Iglesia, que había condenado la usura en rígidas sentencias de sus doctores, fomenta este sentimiento popular, le imprime un sentido religioso y lo concreta en un sistema práctico de moral económica. Así, lo predica desde el púlpito, vigila de su cumplimiento desde el confesonario y lo hace efectivo en la vida social a través de sus tribunales; derecho de jurisdicción éste, que se lo disputará vivamente a las cortes reales y juzgados municipales, cuando, más adelante, la naciente burguesía consigue establecer la competencia secular en las cuestiones concernientes a los contratos comerciales.

Pero esta totalizadora unidad espiritual sólo podía pervivir en la medida que las fuerzas nucleadoras de la Religión dominaran firmemente sobre las almas. En la senectud de la Edad Media, cuando la fe se entibia en los corazones cristianos, dignatarios y señores feudales que formalmente pertenecían a la Iglesia, fueron violentando rudamente las enseñanzas evangélicas, y desde mediados del siglo XIII se van transformando rápidamente los hábitos económicos, a la par que ceden los impedimentos morales. Se fué haciendo cada vez más compacta la protesta contra la avaricia y magnificencia lujuriosa de los grandes, al mismo tiempo que cunde, en las conciencias simples de la alta Edad Media, que en la propia ciudadela de la Cristiandad no se obra ya de acuerdo al Evangelio de San

Marcos, sino que se procede a la señal del dinero. Si bien Dante, que trasladó al verso la grandiosa sistematización cristiana del *"buon frate Tomasso"* — así llama a Santo Tomás de Aquino —, sitúa en el Infierno a los prestamistas Cahorsine, porque la *"usura offende la divina bontá"* (Inf. XI, C. VI, 95), en cambio, el Papa Inocencio IV, en 1248, los exorna con el egregio título de *"romanae ecclesiae filii specialis"*.

El régimen agrario de la *servidumbre*, que importó, en sus casi nueve décimas partes, la totalidad de la vida económica de la Edad Media, fué considerado como un lazo colateral entre propietario y colono, que hacía al terrateniente estimar su *siervo* como un hijo, y que éste acatara a aquél, con la natural obediencia filial. Pero, cuando se relajan las sujeciones morales, la única forma que la Edad Media encontró como garantía de los derechos de la libertad, que era la autolimitación del poder que el señor feudal ejercía como función, los siervos y artesanos quedaron en una situación de exasperada esclavitud, que los llevó al remedio heroico de las grandes sublevaciones. Así, conocemos la rebelión de Milán en el año 957, posteriormente la de Cremona y Brescia; la revuelta de Metz en el 950 y en el 1014, la de Vaucouleurs en 1057, las sangrientas luchas de Noyen, Laón, Reims, Beauvais y Cambrai, y muy especialmente, la *"magna conjuratio pro libertate"* de 1112 en Flandes.

Pero lo que al mediar la Edad Media era una excepción, a partir del siglo XV se convierte en un estado social permanente, pudiéndose afirmar que la verdadera esencia del trabajo feudal era la explotación en su forma más desnuda e inicua. Esta situación social, difícilmente superada en su injusticia y dolor, provocó grandes revueltas entre los labriegos ingleses, la *jacquerie* en Francia, repetidos levantamientos en Alemania, movimientos, todos ellos, que apelaban a la consigna de "Cristo ha hecho a todos los hombres libres". Uno de los artículos del programa que reclamaron los campesinos alemanes en 1525, decía: "Que los hombres nos tengan como propiedad privada es bastante lastimoso, si consideramos que Cristo nos ha libertado y redimido a todos, sin excepción alguna, al humilde tanto como al grande, con el derramamiento de su preciosa sangre. Consecuentemente, está conforme con la Santa Escritura, que nosotros seamos libres". En Inglaterra, los rebeldes

sometidos a Ket, clamaban: "todos los esclavos pueden ser libertados, pues Dios con su precioso derramamiento de sangre nos liberó a todos" [1]).

Este afán legítimo en sí, de la palabra de moda "Libertad", como la denomina el historiador germano Werner Spiess, encubría, también, y fortalecía, las exigencias de un tercer estado: los *mercatores*, cuya dinámica actividad económica, en contraste con el escenario agrícola e inmoble donde había nacido, precisaba un régimen jurídico — *un jus mercatorum* — de excepción, que le fuera apropiado para crear una paz especial preservadora de sus intereses comerciales y sobre todo, de la inusitada "riqueza mueble", pues era una época en que la tierra era la sola riqueza [2]). De estas luchas medioevales en pos de un aseguramiento jurídico-formal de las libertades individuales, surgen innumerables cartas constitucionales que consagran un completo catálogo de derechos del hombre [3]).

Aun, en este estadio de la decadencia medioeval, en que es evidente una marcada incongruencia entre la moral católica y la práctica económica, donde muchos de los que predicaban el renunciamiento de las riquezas materiales daban lección de avaricia, es importante, sin embargo, observar que los hombres signan a estos hábitos empecatados con su justo nombre, y que todavía no se habían persuadido para considerar la codicia como una empresa de beneficio común y a la avaricia como a la lícita *utilidad económica*. En el pensamiento de la época sigue siendo uno de los truismos de grávida consecuencia la creencia de que la sociedad no es una máquina económica, sino una estructura espiritual, y que la actividad económica está embragada en un sistema universal de integración divina — borroso en sus contornos, pero aún vigente en las mentes del crepúsculo medioeval. El pecado de la avaricia lastima la ley

1) Cfr. R. H. Tawney, *Religión and the Rise of Capitalism*. pág. 270, nota N° 106.

2) Cfr. Henri Pirenne, *Les Anciennes Démocraties des Pays-bas*, París 1910, pág. 20 y sig.

3) Cfr. Robert von Keller, *Freiheitsgarantien für Person und Eigentum im Mittelalter*, Heidelberg 1933. Para un conocimiento especial de las cartas constitucionales españolas de la Edad Media, Cfr. *Eugen Wohlhaupte*, La *Importancia de España en la Historia de los Derechos Fundamentales*, Madrid 1930.

moral de Dios, y aunque el albedrío del hombre puede conscientemente apartarse de ella, este inflexible imperativo cerraba el paso a una concepción de la vida que aceptara, como legítima, la licitud del afán predominante de acumular riquezas.

II

LA APARICIÓN DEL HOMBRE MODERNO Y SU MUNDO

A medida que las ideas religiosas iban perdiendo vigencia, se dispersaba paulatinamente la fuerza unitaria que resolvía, con un solo principio de carácter teleológico, todos los problemas existenciales, y que armonizaba dinámicamente las contradicciones de motivos ideales y vitales. El siglo XVI vió consumarse el dislocamiento de la Cristiandad con su latente esfuerzo de una perfecta vertebración teocéntrica de la sociedad, y también presenció, con el Renacimiento y la Reforma, que trajeron nuevos mundos y nuevas ideas, la aparición de una concepción del mundo que situaba al sujeto como eje; de un nuevo tipo social de hombre: el *burgués* [1]), que sublimaba su vida tem-

1) La palabra *burgués* tiene su origen en el ambiente medioeval para distinguir los habitantes *urbanos*, pobladores de un Burgo, de los habitantes *rurales*. *Burgess*, en la Inglaterra feudal, *Burger* en el medioevo alemán y *Burgés* en la España de la época, significan lo mismo: "vecino de una ciudad". Gonzalo de Berceo lo utiliza, verbigracia, con ese sentido:

> "*Era esti burgés de mui grand corazón,*
> *Por sobir en grand precio fazie grand mission...*".
>
> (*Milagros de Nuestra Señora*, 627).

El término primero tiene una significación jurídica, y designa el poseedor de los derechos y libertades concernientes a la ciudadanía urbana. Más adelante, cuando las ciudades libres ceden su autonomía al Estado, *burgués* no significa más una situación jurídica urbana, sino una situación social: la no pertenencia a la nobleza ni al estamento campesino, y el goce de determinados atributos de instrucción, posesión, libertad de acción y una ética especial de trabajo. De esta manera, el *burgués*, se convierte, de miembro de un estamento, en un tipo social de hombre cuya especificidad se lo imprime un "*ethos*" singular y propio.

poral; de un inflexible énfasis científico sólo dócil a la observación directa y experimentable; y de la formulación sustantiva de una ciencia política y de una ciencia económica, desembragadas de la Ética.

La mentalidad de cada época surge de la concepción del mundo imperante, y el Renacimiento, trajo, precisamente, un relevo de cosmovisión con su necesario correlato: el cambio de los valores e ideales condicionantes de la historia de la Cultura.

Apenas Cristóbal Colón ensancha las fronteras del mundo, el abate Copérnico descubre que *"el sol desde su trono real gobierna la familia de los astros que se mueven a su alrededor"*. Con estos dos fortuitos descubrimientos, el del navegante genovés, que reclamaba para sí la predestinación de portar la Cruz de Cristo a las "Indias Occidentales", y el del astrólogo de Frauenburg, que oteaba en los espacios siderales, con místico arrobamiento, las reverberaciones de la Gloria divina, se transmuta radicalmente la imagen del cosmo. La visión de la cosmología medioeval — que la inspiración artística clisara sobre el fresco del Campo Santo de Pisa — hacía de la Tierra, la reposada y enorme plataforma, el eje del firmamento, en cuyo entorno la materia de los cielos eran sus vasallos. Y resultaba que la observación sensible del hombre revela que la Tierra, cuna de la raza de Adán, habitáculo de Dios encarnado y dominio de la Iglesia, es un minúsculo planeta más que con eterna regularidad gira por los espacios infinitos. Copérnico ofrece a la consideración racional de los hombres un dechado de teoría científica, evidenciando, por medio de una demostración imponente, la unidad ordenada del Universo y la sumisión a inmutables leyes matemáticas. El volumen terrestre y cósmico se dilata fantásticamente por el esfuerzo de la inteligencia, y esto tiene efectos revolucionarios en los espíritus: en adelante, se tratará de explicar todo fenómeno como el resultado de un *orden natural de cosas* y de concebir a todos los eventos, pequeños y grandes, como concretizaciones de principios generales. Esta nueva actitud del hombre *renacentista*, por la que se entrega a la construcción especulativa frente a la naturaleza, importó el apogeo de las ciencias naturales, bajo cuya dominante preocupación nace y crece la *modernidad*.

Consunta la concepción teocéntrica del mundo fué reempla-

zada por una visión que intuía la realidad universal como un orden mecánico, matemático y armónico, causalmente determinado, del cual, aplicando operaciones lógicas se puede deducir el nexo y la finalidad ordenadora de todo lo humano. Una suprema inteligencia o razón divina fundamenta el Universo y anuda la realidad con el conocimiento humano; o si no, se admite la sola presencia de fuerzas naturales que condicionan hasta lo espiritual, no quedando, entonces, sitios para los conceptos de libertad, valor y finalidad. Ambas concepciones son reactualizadas en la aurora *renacentista;* la primera, por la Academia florentina, con la línea de Sócrates, Platón y la Stoa, hace suceso durante el siglo XVI; la otra, que nace en Demócrito, prepara el camino a la concepción mecánica de la Naturaleza, que señorea durante el siglo XVII [1]).

Los neófitos inflamados en la nueva fe comienzan a trabajar con provecho. Leonardo de Vinci y Bernardo Palissy se empeñan en los buceos geológicos; Pedro Belon estudia los peces y las aves; George Agrícola le dedica once volúmenes al estudio de los metales; Gesner publica una historia de los animales; Ambrosio Paré, Vésale, Fallope y Eustache analizan al cuerpo humano; Silvyus, Colombo y Fabrice d'Acquapendente investigan el sistema circulatorio; Cesalpini observa y clasifica las plantas. Por otra parte, el desarrollo de las ciencias contó a su favor con el auge del simbolismo de las matemáticas — cuya estimación como elemento contributivo de la historia de la Cultura ha destacado cuidadosamente Whitehead — por medio del cual se trasuntan las leyes de la naturaleza a un sistema de signos de carácter hipotético y lógico-deductivo, verificable su verdad a *posteriori* por medio del experimento. Se entra en plena sazón de las fórmulas: Galileo producirá *formulae;* Descartes producirá *formulae;* Huyghens producirá *formulae;* Newton producirá *formulae* [2]).

Una concepción del hombre que afirma con rotundidad los valores vitales y una exclusiva finalidad de dominio sobre su

1) Wilhelm Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen Seit Renaissance und Reformation.* Gesammelte Schriften, II Bd., pág. 2 y siguiente.

2) Cfr. A. M. Whitehead, *Science and the Modern World,* London and Aysesbury, 1938, pág. 45 y sig.

entorno terreno, que "descubre al hombre" como algo acabado en sí, sustituye las dos variantes de la antropología medioeval: la aristotélico-tomista y la platónico-agustiniana [1]).

El hombre, autónomo y libre, se yergue en inapelable autoridad y única realidad. Se independiza del *status* que le era predado como Cosmo u Orden, y se declara a sí mismo la medida de todas las cosas. Vivir en su valor excelso y gozar de las bellezas de la vida y de sus trasuntos artísticos, es su precipua finalidad. Se afirma más y más la confianza en la omnipotencia de la razón humana que exalta su señorío venciendo y recreando a las fuerzas de la naturaleza. De este descubrimiento del hombre — lo ha observado Dilthey — se tiene la exacta refracción en una literatura copiosa que lo estudia en la condicionalidad fisiológica de la vida del alma; en las fuerzas de los afectos y de los temperamentos; en la diversidad de sus caracteres individuales y colectivos, y que por fin trata, por deducciones naturales, de extraer normas de conducta.

En la literatura que así se iba formulando, en la que subyace la nueva concepción del hombre y del mundo realizándose en Cultura, está ausente cualquier referencia a los nexos de la persona con los fines transcendentes, pero, en cambio, resulta incomparable en el arte de refigurar al hombre y representar sus pasiones. Podríamos decir con Aristóteles, cuando censura a los "nuevos autores", aludiéndolo a Eurípides, que no se refleja más el *ethos*, sino que se enfatiza el *pathos*.

También, "la grande arte", que subordinaba el medio expresivo a un contenido objetivo y transcendente, fué sustituída por una nueva forma, que pone al medio expresivo como el contenido único de la obra de arte. La preeminencia que el arte clásico otorga al contenido sobre la expresión, es el resultado de una concepción que hacía del artista el instrumento de una universalidad que se expresaba a su través; mientras que el arte *moderno* erige como autosuficiencia al puro medio expresivo, confirmando el apostamiento central del hombre, acentuando, en el distrito de la estética, la suficiencia del principio

1) Cfr. WILHELM DILTHEY, *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des* 16. *und* 17. *Jahrhunderts*. G. S. II Bd., pág. 418 y sig.: JACOB BURCKHARDT, *La Civilisation en Italie au Temps de la Renaissance*. Trad. al francés de M. Schmitt, París 1921, T. I, pág. 170 y sig.

inmanente, la realización del arte como valor individual. A este momento estructural pertenece la aparición de la nueva arte poética — en Petrarca había tenido su vigoroso prenuncio — que con su potencia de expresar las intimidades del alma humana, intentará crear una "realidad" poética inédita — sin realidad, por lo tanto —, y que con el andar del tiempo rematará en las expresiones estéticas que nos son coetáneas, en las contorsiones *poéticas*, desligadas de la razón y de la naturaleza.

Pero donde recogeremos con más fidelidad el naciente *subjetivismo* del hombre *moderno*, es en la expresión sistemática que asumió en la filosofía del Renacimiento.

La discusión teorética alrededor de la libertad se inicia con la obra de Lorenzo Valla *"De libero arbitrio"*. Esta obra se diferencia de la gran cantidad de tratados escolásticos que versan sobre el mismo tema, más que por su contenido, por la forma con que se expresa el contenido mismo, a través de la cual se anuncia, no sólo un nuevo estilo literario, sino también un nuevo giro del pensamiento. Por primera vez se encara el problema de la libertad como cuestión mundana, y se lo refiere a la autoridad de la "razón natural". Si bien es verdad que Valla no se enfrentó abiertamente con los dogmas del catolicismo, lo mismo, en todos sus escritos, crea la potencia del nuevo espíritu crítico moderno, que comienza a envanecerse de su fuerza. Así, afirma, que las investigaciones que se propone serán conducidas por la razón y los medios que ésta ofrece, por ser el "mejor autor", a quien no puede sustituirlo ningún otro testimonio.

Lorenzo Valla combate enérgicamente la religión cuando se arroga la atribución de informar totalmente a la vida del hombre, ya que la esencia de la religión y la piedad consiste en una relación en la cual el yo, el sujeto de la fe y del valor, se coloca inmediata y libremente con Dios. Esta relación, que substancializa la libertad, se destruye fatalmente, cuando es entendida, arguye Valla, como una obligación jurídica exterior, cuando se cree acrecer el valor de la intención íntima, uniéndole un determinado régimen externo. Gracias a esta liberación del ceñidor jerárquico, no sólo el hacer, sino también el pensar del hombre, adquiere una libertad de movimiento completamente nueva. Rehusa, de la misma manera, la pre-

tensión del Cristianismo de poseer exclusivamente la Verdad, y, en cambio, propugna que el contenido de la fe católica debe adaptarse a una explicación que lo acerque a los datos del intelecto natural.

El placer, no sólo es el máximo bien que condiciona todo valor, sino también el principio motor de la vida. Este hedonismo reactualizado por Valla, no es expuesto en lucha con la fe sino por sobre de ella. El cristianismo — tal es la tesis fundamental de Valla — no es enemigo del epicureísmo, sino que es una especie de epicureísmo sublimado. En efecto, la beatitud que el catolicismo ofrece a sus creyentes, no es sino la forma más perfecta del placer [1]).

Pomponazzi, en su libro *"De fato, libero arbitrio et de praedestinatione"*, ya no intenta más una conciliación de Aristóteles — a cuya obra estima como la encarnación de la *razón humana* — con los dictados de la fe; ni tampoco trata de disimular la oposición entre los dos, sino que más bien, intencionalmente la agudiza y la exacerba.

Esgrime la doctrina de la "doble verdad" como la última palabra de la sabiduría, pero confrontada con el uso que de ellas hizo el medioevo se hace patente la mutación que tal doctrina ha experimentado. Por cuanto, si bien no se desconoce en materia de dogmas la decisión de la Iglesia, aunque no se fuerce el concepto de la *fides implicita*, en cambio se percibe que el centro de gravedad fué apostado en la "razón". Pomponazzi — dice el historiador de la filosofía Ernst Cassirer — ha sido llamado el "último escolástico", pero con más justeza se lo podría apellidar el primer "iluminista". En verdad, agrega, en su obra se nos ofrece al "Iluminismo" vestido a la escolástica. Conduce siempre la investigación con rigor y mesura, con gran nitidez y precisión de conceptos; sólo deja hablar la ciencia, deteniéndose cuando hay que ligar las últimas consecuencias y resultados. Deja subsistente el mundo sobrenatural del Catolicismo, pero no hace ningún misterio de él para la construcción de la ciencia, de la psicología, de la teoría del conocimiento, ni tampoco de la Ética. Las dos cons-

1) Ernst Cassirer *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Teubner, Leipzig 1937, tercer capítulo: Freiheit und notwendigkeit in der Philosophie der Renaisance, pág. 35 y sig.

trucciones: la inmanente y la transcendente, tienen base propia y autónoma; la Ética deviene independiente de la Teología. Si Valla en su "De voluptate" se esforzaba por adaptar a la metafísica religiosa su ética puramente mundana, Pomponazzi corta de un enérgico tajo el ligamen que tenía unida entrañablemente la Ética. y la Metafísica; éstas son esencial y completamente independientes una de la otra. Cualquiera sea el orden a que pertenece la cuestión relativa al valor y novalor de las acciones humanas, resta libre el juicio ético práctico, y de esta libertad, afirma Pomponazzi, nosotros tenemos necesidad y no de una quimérica ausencia de causa [1]).

Entre la obra de Lorenzo Valla y la de Pomponazzi, habían transcurrido más de ocho decenios: aquélla es de 1436, ésta, de 1520. Justamente durante esta pauta se opera la transformación del pensamiento filosófico del Renacimiento por obra del platonismo de la Academia florentina, fuertemente influenciada por el Cardenal Cusano. El conocido discurso de Pico muestra claramente esta filiación espiritual de sus pensamientos. Cuando él coloca en el centro de su obra el tema de la "dignidad del hombre", no hace sino repetir motivos que el viejo humanismo pagano había tratado siempre como cabeza de sus ejercicios retóricos. Ya, el tratado *De dignitate et excellentia hominis*, que Giannozzo Manetti escribe en el año 1452, es construído, en su forma y pensamiento, sobre el mismo esquema que Pico compone su discurso. Manetti contrapone el mundo espiritual del devenir o mundo de la Cultura, al de la Naturaleza, comprendido como el mundo de lo simple *devenido*. Sólo en el distrito del Espíritu el hombre se encuentra en su elemento, con lo que muestra su libertad y dignidad *"Nostra namque, hoc est humana, sunt, quoniam ab hominibus effecta quae cernuntur: homnes dumus, homnia oppida, homnes urbes, homnias denique orbis terrarum aedificia. Nostrae sunt picturee, nostrae sunt sculpturae, nostrae sunt artes, nostrae scientiae, nostrae .. sapientiae. Nostrae sunt homnes adinventiones, nostra homnium diversarum linguarum ac variarum litterarum genera, dequarum necessa-*

1) Cfr. ERNST CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, pág. 87 y sig.

riis usibus quanto magisque cogitamus, tanto vementius admirari et obstupescere cogimus" [1]).

Cassirer hace notar agudamente que mientras estas proposiciones de Manetti están ancladas en el acervo espiritual del estoicismo, el célebre discurso de Giovanni Pico della Mirándola importa una innovación *moderna*. Su *pathos* retórico tiene en sí, también, un *pathos* específicamente moderno.

En efecto: para Pico, la dignidad humana no puede residir en el ser del hombre, ni en el lugar, que de una vez para siempre, le fué asignado en el orden cósmico, porque si se concibe al mundo como un rígido y cerrado sistema jerárquico en el que cada ser tiene predeterminado su lugar, esta concepción cierra la posibilidad de plantear el problema del sentido de la libertad humana. El ser del hombre nace de su hacer, y este hacer no se limita a la sola energía de la voluntad, sino que abraza la totalidad de su fuerza creadora. Consecuentemente, todo crear activo es más que un simple hacer en el mundo; presupone que el agente se diferencia del objeto sobre el cual la acción se ejercita, que el sujeto de la acción se distingue sustantivamente de su objeto, y conscientemente se contrapone. Pero este proceso dialéctico no deviene, una única vez, para cerrarse con un resultado determinado, sino que tanto el ser como el valor del hombre están pendientes de que no devenga un acabamiento definitivamente estático, sino un continuo e ininterrumpido crear dinámico. Se ve claramente, dice Ernst Cassirer, a quien resumimos en estas páginas que atañen a la antropología renacentista, que para Pico della Mirándola la categoría de la *creación* no es suficiente para definir plenamente la relación del hombre con Dios y con el mundo. La *creación* — alude al humanismo medioeval — importa que el hacedor de la creatura no sólo le conforma un ser determinado y limitado, sino, que también, le prescribe a su voluntad y hacer un demarcado radio de acción. En cambio, el hombre se libera de todo límite de sí mismo: su ser no le viene, sin otra indiferencia, de su realidad, sino tiene en sí

1) Párrafo del libro de Manetti citado por GIOVANNI GENTILE, *Il Concetto dell' uomo nel Rinascimento*, en el volumen del autor: *Giordano Bruno e il Pensiero del Renascimento*; Collezione "Il Pensiero Moderno", Vallecchi Editore, Firenze 1923, pág. 111.

nuevas posibilidades, que por su naturaleza rebasan todo cerco finito. Este es, precisamente, el secreto de la naturaleza humana, objeto de envidias. no sólo por el mundo inferior sino también por aquel de la inteligencia, debido a que sólo a su favor la regla de lo creado, que en todos los otros seres vale incontestadamente, sufre una excepción en su rígida "tipicidad".

Nada más expresivo como trasunto de la concepción del subjetivismo de la libertad en la antropología de Pico della Mirándola, que la alegoría mítica con que inicia su discurso: Una vez acabada la creación, al Demiurgo le nacen deseos de formar un ser, a quien le fuera dado conocer la razón de su obra y de amarla por su belleza. "Pero entre los arquetipos no había ninguno sobre cuyo dechado pudiera ser creada la nueva prole, ni había tesoro alguno que pudiera ser dado en herencia al nuevo hijo, ni tampoco restaba un lugar disponible en el orbe que pudiera ser asignado al contemplador del Universo. Todo estaba ocupado por quienes tenían asignado sus puestos, ya se trate de los seres del orden superior, o de los del medio, o por aquellos del inferior... Entonces, el artífice supremo deliberó, que a quién nada se le podía asignar de propiedad, tuviese en común algo con todos los otros seres. Así formó al hombre según una imagen común y, colocándolo en el centro del mundo, le habló del siguiente tenor: "a ti, ¡oh! Adán, no te asignamos ningún lugar determinado, ni un aspecto particular, ni un patrimonio de tu exclusividad, a fin de aquel lugar, aquel aspecto, aquel patrimonio que tú elijas, según tus deseos y voluntad, puedas conservarlo. La naturaleza determinada de los otros seres está constreñida por las leyes estatuídas por nosotros; tú, en cambio, no constreñido por ningún límite, te lo estableces según la libre voluntad que yo te confiero. Te pongo en el centro del mundo, para que desde allí tú puedas, más fácilmente, observar en torno a ti todo lo que hay en él. No te creamos ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, a fin de que tú, casi obrero o artífice libre e independiente de ti mismo, puedas darte la forma que elijas. Podrás degradarte a bestia o regenerarte según la naturaleza divina... Los animales nacen portando con sí... desde el seno de la madre, lo que deberán tener; los espíritus superiores, al

fin del comienzo o poco después, son aquellos que restan para la eternidad. Al hombre, en cambio, cuando nace, el padre confiérele todos los gérmenes de vida. Aquellos que cultivará, se desarrollarán y darán fruto en él. Si son vegetales, vegetarán; si sensuales, se embrutecerán; si racionales, sacarán fuera el ser celeste; si fueran intelectuales, serán ángeles e hijos de Dios" [1]).

En Carolus Bovillus (Charles de Bouelles) los pensamientos cardinales del discurso de Pico della Mirándola tienen su más directa continuación y su perfecto desarrollo sistemático. Concibe al mundo — en su obra *De Sapiente*, del año 1509 — como una totalidad que consta de cuatro grados diferentes los unos de los otros, y que representan la vía que conduce del "objeto" al "sujeto", del puro "ser" a la "conciencia". El "ser" es el elemento más abstracto y común a todas las cosas creadas; la "conciencia" es el elemento más concreto y desarrollado, que pertenece en propiedad exclusiva al hombre, la más alta creatura de la escala. Entre estos dos polos opuestos y extremos se coloca la naturaleza como grado preliminar y potencia del espíritu. Consecuentemente: *esse, vivere, sentire, intelligere*, son los estadios que el "ser" recorre en sí para arribar al *concepto* de sí mismo. El más bajo de estos grados, la existencia como tal, es propio a todos los seres, así se trate de la piedra y de la planta, del animal y del hombre. Pero sobre este basamento de pura materialidad se elevan los diversos órdenes de la vida subjetiva. La razón humana es la fuerza que impulsa al "ser" en su proceso de integración, mediante la cual, la *madre natura* es reconducida a sí misma.

Sólo por este devenir le es dado al hombre alcanzar y comprender su ser específico. Lo que llamamos *Sabiduría*, está expresado en el pensamiento de Bovillus, no es propiamente una ciencia de los objetos exteriores, sino que lo es de nuestro propio yo, su contenido temático específico no es la naturaleza sino la *humanitas*. Por ella se conoce, y de esta manera se supera, la contradicción que encierra la esencia misma del hombre; esto es: *homo in potentia e homo in actu, homo*

1) Cfr. ERNST CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, pág. 90.

ex principio e homo ex fine, homo existens e homo apparens, homo inchoautus e homo perfectus, homo a natura e homo ab intellectu. (*De Sapiente*, cap. VI).

Con la precedente definición que Bovillus hace de la *Sabiduría* va contenida la formulación y solución del problema de la Libertad. Libertad, para él, quiere decir solamente que el hombre no recibe como los otros seres por una concesión permanente e invariable su hecho y belleza, sino que lo debe conquistar, que debe formárselo mediante *virtus* y *ars*.

El hombre de la "naturaleza", el simple *homo*, debe transformarse en el hombre del "arte", en el *homo-homo*. Pero esta contradicción del hombre de la "naturaleza" y del hombre del "arte" es superada cuando conscientemente se la reconoce en su necesidad. Por arriba de las dos primeras formas, dice Cassirer, se levanta, ahora, una última y suprema: la trinidad del *homo-homo-homo*. En esta trinidad se verifica la antítesis entre potencia y acto, entre naturaleza y libertad, entre ser y conciencia. El hombre no se presenta como una mera parte del "todo", sino como su ojo y espejo; como un espejo que no acoge las imágenes de las cosas que vienen de afuera, sino que, sobre todo, en sí, las forma y las plasma [1]).

En Tommaso Campanella y Giordano Bruno encontramos completamente desarraigada la concepción del hombre del plano metafísico, que todavía en el comienzo renacentista era considerado como un elemento integrante de la antropología, aunque claro está, ya enturbiado por el aliento *moderno* de la excluyente glorificación de las fuerzas humanas y la magnificación de la vida terrestre. Al llegar a esta altura del pensamiento filosófico no quedan vestigios de la antropología cristiano-medioeval, y en cambio señorean los dos principios fundamentales de la concepción *moderna* de la vida: el naturalismo y el individualismo.

En efecto; el problema del hombre concierne, primero, a su posición frente a Dios; y recibe del Renacimiento una solución *naturalista* al asignarle a la vida humana un fin inmanente; y segundo, la posición del hombre frente a la naturaleza,

1) Cfr. Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, pág. 95.

que el Renacimiento resuelve con la afirmación de la autonomía del hombre como fuerza emancipada, segura y suficiente de sí mismo. Estos son los dos elemenots que concurren a la especulación de Tommaso Campanella, que bien se puede considerar — afirma Giovanni Gentile — como el fruto más maduro del Renacimiento italiano.

Con el soneto de Campanella intitulado: *Che la malizia in questa vita e nell'altra ancora édanno, e che la bontá bea qua e lá*, compuesto para expresar el concepto de que no hay necesidad de postular una vida transcendente para asegurar el premio a la virtud y el castigo a la culpa, se va directamente — destaca el filósofo italiano — al encuentro de la Teodicea medioeval que probaba la inmortalidad del alma por el concepto de la Justicia absoluta de Dios. El soneto dice:

Seco ogni colpa è doglia, e trae la pena
nella mente o nel corpo o nella fama:
se non repente, a farsi pian pian mena
la robba, il sangue o l'amicizia grama.

Se contra voglia seco ella non pena,
vera colpa non fu: e se'l tormento ama,
ch' è amaro a Cecca e dolce a Maddalena,
per far giustizia in sé, virtú si chiama.

La coscienza d'una bontá vera
basta a far l'uom beato; ed infelice
la finta ed ignorante, ancor ch'altéra.

Cio Simon Piero al mago Simon dice,
quando volessim dir che l'alma pèra,
ch'altre pur vite e sorti a sè predice.

En su *naturalismo*, dice Gentile, acotando el precedente soneto, se explica *"iuxta propria principia"* que Campanella no recurra a una realidad transcendente para fundamentar la Justicia, y que crea que ésta se cumple perfectamente en esta vida, y que el castigo es inmanente a la culpa misma como el premio a la virtud; o, como hoy se diría, que el valor está en la misma voluntad que lo realiza; o, todavía, como decía Kant, que el bien supremo reside justamente en la *buena voluntad*. Concepto que Campanella desarrolla en la *Philosophia realis*, donde insiste en la tesis que *naturalis est punitio culpae*,

...a que todo vicio es una violación de la ley de la Naturaleza, ... consecuentemente es castigado por la misma naturaleza que no admite ser violada [1]).

Sobre este concepto del inmanente valor de la voluntad se apoya el subjetivismo de la libertad *moderna*, y enunciado por Tommaso Campanella prenuncia uno de los principios fundamentales de la filosofía kantiana, que es donde el hombre moderno y su mundo se refractan en una acabada sistematización.

En Giordano Bruno domina sólo el momento de la autoafirmación del yo llevado hasta lo heroico y lo titánico. Si bien el yo reconoce un transcendente que está puesto más allá de todos los límites del conocimiento humano, no acepta, sin embargo, que esta realidad suprasensible sea un mero don de la Gracia. Ella se revela en la naturaleza como el alma del mundo o como *mens insita omniabus*, y es también, ínsita a la inteligencia humana; y, como tal, la divinidad transcendente es aprehensible por la *mente* del hombre con sólo profundizar en ella misma. Así, Bruno pudo decir que Dios está en él, y más aún, que él mismo... se cambia en Dios por medio de su "heroico furor" y "dejando más abajo la forma de sujeto". De aquí, que Giordano Bruno distingue, entre los creyentes que simplemente acogen la divinidad en sí, y aquellos que sienten en sí el impulso para ascender hasta la divinidad "como principales artífices y eficientes", esto es, como creadores propios del propio Dios. "Los primeros tienen más dignidad, potencia y eficacia en sí, ya que llevan la divinidad; los segundos son más dignos, más potentes y más eficaces, porque son divinos ellos mismos. Los primeros son dignos como el asno que porta los sacramentos; los segundos, como una cosa sacra. En los primeros se considera y se ve el efecto de la divinidad, y aquélla se admira, adora y obedece; en los segundos se considera y se ve la excelencia de la humanidad" (Bruno, *De gli Eroici furori*, dialoghi III).

Si se cotejan las palabras precipitadas del Diálogo *"De gli eroici furori" de Bruno* — que recama el pensamiento filosó-

1) Cfr. GIOVANNI GENTILE, *Il Concetto dell' uomo del Rinascimento*, pág. 114 y sig.

fico del Renacimiento — con las del Cardenal Cusano en la *"De docta ignorantia"* cuando define el concepto y el ideal de las *humanitas,* recién se puede abrazar en su totalidad el movimiento espiritual de los siglos XV y XVI. El historiador de la filosofía Ernst Cassirer anota agudamente que el Cardenal Cusano no sólo trata de enhestar sobre el mundo religioso este ideal, sino que para él, tal pensamiento constituye la perfección y el coronamiento de la doctrina fundamental del Cristianismo: la idea del *humanismo* se confunde con la idea de Cristo-Jesús. Pero como el humanismo teocéntrico estaba herido de muerte por el *nominalismo* finimedioeval, en la medida que el pensamiento se interna en la modernidad se va relajando este ligamen, hasta terminar desapareciendo totalmente. En la concepción de Giordano Bruno se da el ideal de un humanismo egocéntrico que incluye a la autonomía moral como eje de una nueva concepción de la vida [1]).

III

CONSECUENCIAS DE LA REFORMA: LA SUSTANTIVACIÓN DE LA POLÍTICA Y DE LA ECONOMÍA

El Papado, menoscabado ya en su autoridad por el Gran Cisma, fuertemente amenguado en su prestigio por las voces autorizadas de la Iglesia que pedían una reforma interior — *in capite et in membris* —, sufriendo los efectos demoledores de quienes formalmente pertenecían a la Iglesia pero virtualmente estaban tomados por el nuevo espíritu renacentista — así Erasmo, que funda el racionalismo teológico a fin de resolver la substancia de la fe con la soberana reflexión de la inteligencia —, con el estallido turbulento de la Reforma recibe el golpe de gracia a su hegemonía. Con ello, empalidece

1) Cfr. Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, pág. 103. Para un conocimiento profundo de la filosofía de Bruno como expresión del Renacimiento, nos remitimos a los trabajos fundamentales de Gentile sobre el Renacimiento y G. Bruno, en el volumen: *Giordano Bruno e il Pensiero del Rinascimento*, Firenze 1923.

más aún la desfalleciente fe religiosa de la Alta Edad Media, y se desperdiga totalmente la unidad cristiana, quedando con esto preparado el terreno para que Europa se convierta en una taracea de Estados soberanos y deificados: la *ragione di Stato*, de sazón, figura y esencia renacentista.

Con Niccolo Machiavelli, que apura hasta el final los principios del Renacimiento, toma consistencia definitiva una concepción inmanente y amoral del Estado. La Política, que el pensamiento medioeval la concibe condicionada por la *Sabiduría* [1]), adquiere provincialidad y fines específicos. Pero era inevitable, que esta actividad práctica una vez desembragada de los fines transcendentes, terminaría mediatizando la moral a los fines del Estado. El florentino, que resumía el *espíritu del tiempo* y lo llevaba a la plenitud de su desarrollo, lo reveló con esa monstruosa desnudez. Sus contemporáneos, que aún no se habían desprendido de todas las vigencias espirituales del pretérito, se resistieron a aceptarlas íntegramente; y con antagónica coetanidad, los teólogos españoles del siglo XVI, en un esfuerzo frustrado para salvar a Europa de su in-

1) La Política es la conducción colectiva de los hombres en la ciudad terrena. El Fin último del hombre, es también el fin de la sociedad política. La *Sabiduría* que es la suprema y universal conducción del hombre, no es ordenada por un fin ulterior; sino por el contrario, es ella la que remata como último resorte, es ella, por lo tanto, la que informa la estructura y la orientación interior del orden político. En este sentido, la *Sabiduría* es "arquitectónica", porque es constitutiva del obrar y hacer del hombre y de sus instituciones. Todas las funciones humanas caen en su órbita directriz; *est* — dice Santo Tomás — *virtus quaedam omnium scientiarum*. (Comm Eth. n. 1183). En otra parte, Santo Tomás de Aquino establece expresamente la principalía de la Sabiduría sobre la Política: "Siendo que la *Prudencia* se consagra a las cosas humanas y la Sabiduría a las causas últimas, es imposible que la Prudencia sea superior a la Sabiduría... De donde se debe deducir que la Prudencia no comanda a la Sabiduría, sino que sus relaciones son al revés. La Prudencia, en efecto, no debe inmiscuirse en las cosas divinas de las cuales se ocupa la Sabiduría; le incumbe por el contrario, comandar lo que le es ordenado... Porque la Prudencia o Política es sierva de la Sabiduría: introduce a ella, preparando su camino, como el portero (*ostiarius*) al Rey". (Sum. Theol. Ia. IIae, q. LXVI, a. V). Para el conocimiento completo de la Función de la Sabiduría en la Ciudad, de acuerdo a la doctrina de Santo Tomás de Aquino, nos remitimos al capítulo magistral que al tema le dedica LOUIS LACHANCE, *L'Humanisme Politique de Sant Thomas*, París 1939, Tom. I, pág. 283 y sig.

minente maquiavelización [1]), exhibieron el fondo impío de la genial prefiguración del Príncipe, que recién a nosotros, después de cuatro siglos, no es dado verlo en su formulación real-histórica: *Lo Stato, comme voluntá ética universale* (Mussolini).

Como era natural que sucediese, la nueva concepción del hombre y del mundo surgido durante el siglo XVI influyó sobre la acción de los hombres políticos y sobre el sistemático conocimiento científico de la realidad política. Primeramente, se expresan críticas severísimas al *status* vigente y los *utopistas* del Renacimiento, fuertemente penetrados por los ideales platónicos, formulan dechados abstractos de ordenamientos

1) Falta aún el estudio estructural sobre los filósofos-políticos españoles del siglo XVI, que sitúe y destaque su significación frente a las ideas políticas amorales que el Renacimiento expandía rápidamente sobre Europa. Es imponente el esfuerzo de esta escuela tomista española, que en la senilidad escolástica, en que ya asoma triunfante una teoría inmanente del Estado — condicionada por la cosmovisión renacentista — trata de restaurar una teoría transcendente del Estado, reelaborando bizarramente la filosofía política de Santo Tomás de Aquino. Enfocado desde este punto de vista no satisfacen monografías y acabados estudios particulares que sobre los teólogos españoles se tienen hechos; así, el ponderable libro de PIERRE MESNARD, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI Siècle*, París 1936, donde se expone con brillantez las doctrinas políticas de Vitoria, Mariana y Suárez. Lo mismo podríamos decir del libro magistral de PETER TISCHLEDER, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des Hl. Thomas und Seiner Schule*, Gladbach 1923; quien se ocupa de la filosofía política de Vitoria, Soto, Covarrubias, Medina. En estudios particularizados indicamos, entre los más importantes, a los siguientes: RECASENS SICHES, *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez*, Madrid, 1927; RECASENS SICHES, *Las Teorías Políticas de Francisco de Vitoria*, Madrid 1931; HUBERT BEUVE-MÉRY, *La Théorie des Pouvoirs Publics d'Aprés François de Vitoria*, París 1928; HEINRICH ROMMEN, *Die Staatslehre des Franz Suarez*, Gladbach 1926; JOHANN KLEINHAPPE, *Der Staat bei Ludwig Molina*, Rauch 1935; ROGER LABROUSSE, *Essai Sur la Philosophie Politique de L'Ancienne Espagne*, París 1938.

Quien ha estudiado un filósofo político español, dando a la vez la clave para la comprensión del movimiento espiritual de la Contrarreforma, es Francisco Ayala. En un ensayo admirable sobre Saavedra Fajardo desentraña precisametne la dramaticidad del ciclo de Cultura española frente al coetáneo ciclo de Cultura *moderna*. Cfr. FRANCISCO AYALA, *El Pensamiento Vivo de Francisco Saavedra Fajardo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1941.

jurídico-políticos [1]). Pero lo eficiente, es decir, la nueva concepción inmanente de la política que se fundamenta con el conocimiento real de la naturaleza humana y que la impone el espíritu del tiempo, recibe su substancia teorética de dos motivos, entrelazados el uno con el otro, que condicionan su formulación sistemática. Uno, la labor de los escritores protestantes, que después de los sucesos de *Saint-Barthelemy*, revaloran la relación existente entre los derechos del Príncipe y de los súbditos, recurriendo al concepto de los epicúreos griegos y a párrafos del derecho romano que consideran al Estado, no como un producto natural, sino como una institución creada racionalmente por un contrato entre los hombres, para hallar en él ciertas ventajas. El otro, está constituído por la reactualización de la idea estoica-romana del derecho natural, a la que contribuyeron eficazmente los juristas franceses de la escuela de Bourgues. Esta concepción del derecho natural, transmitida por los digestos y por Cicerón, y a quién la ciencia jurídica de los romanos había puesto en relación con el sistema del derecho positivo y estimado por su aplicabilidad a la jurisprudencia, fué entendida como el derecho ideal surgido de la *sana ratio* del hombre. Con esto, la naciente sociedad burguesa, que aspiraba a la igualdad jurídica de todos los ciudadanos y a actuar en la soberanía del Estado, adquirió el arma de combate y el fundamento teorético para su propia constitución.

Secularizada la política y el Estado, en sus fines y en su justificación, Jean Bodin descubre que la supremacía de éste, sobre toda potestad humana, es absoluta e ilimitada. Al Estado, que el legista francés lo llama *République*, lo define como *"un droit gouvernement de plusieurs mesnages, et de ce que leur est commun, avec puissance souveraine"*. Y a ese atributo superlativo del poder estatal lo define: *"la souveraineté est la puissance absolue et perpetuelle d'une République"* [2]). Bodin, también es quien ahorma una metódica cientificista para

1) Cfr. ÉMILE DERMENGHEM, *Thomas Morus et les Utopistes de la Renaissance*, París 1927.

2) Para un conocimiento del concepto del Estado en Bodin, en su relación con la concepción del mundo renacentista, Cfr. ELISABETH FEIST, *Weltbil und Staatsidee bei Jean Bodin*, Halle 1930.

el estudio del Estado, intentando descubrir *"le naturel des peuples"* a fin de conformar las leyes sociales a las leyes necesarias dadas por la naturaleza. Si bien en Platón, Aristóteles, Polibio y Maquiavelo se pesan las importancias que las condiciones físicas tienen para el comportamiento del Estado, es recién en Bodin que esto adquiere la consistencia de una verdadera mesología política: de la latitud, longitud, altitud y fertilidad del territorio estatal; de sus medios de comunicación y de los caracteres étnicos de la nación, se extraen las bases físicas de una política experimental [1]). Carl Joël hace notar con agudeza, que en la doctrina del legista francés Jean Bodin se resume el *espíritu secular del siglo* [2]).

Como lo hemos visto, la "privatización" religiosa que consuma la Reforma, desligó la Política de la Ética, ya que en la *medioevalidad* la primera es un anejo cultural mediatizado a los fines de esta última. Entonces Machiavelli puede formular — trágica y genial progenitura — una ciencia política sustantiva, con fines específicos y únicos en sí mismo, amoral en su esencia, ya que se la desvincula radicalmente de todo sistema ético de validez universal. Bodin, avanzando sobre la ruta *moderna* y deduciendo una inédita consecuencia lógica de la rotura del unitario sistema de Cultura católica, formula la doctrina que considera al Estado como la potestad *soberana* — de *superanus*, que en latín vulgar significa el supremo — y cuya concretización real-histórica es el Estado *absoluto*, que desenvuelve al más alto grado la individualidad del Monarca. Por último, le estaba destinado a Thomas Hobbes enunciar el remate fatal de este proceso: la deificación del Estado con la generación del *Leviatán*, "o para hablar más dignamente — dice Hobbes — de este Dios mortal, a quien le debemos toda paz y toda protección bajo el Dios inmortal" (*Leviatán*, capítulo XVII).

1) La nueva metódica de Bodin fué expuesta en su libro intitulado: *Methodus ad Facilem Historiorum Cognitionem*, Parisiis apud Martinum Juvenem, 1566; para su conocimiento sistematizado, Cfr. JEAN MOREAU-REIBEL, *Jean Bodin et le Droit Public Comparé dans ses Rapports avec la Philosophie de L'Histoire*, París 1933, pág. 69 y sig.

2) Cfr. KARL JOËL, *Wandlungen der Weltanschauung*, Tübingen-Mohr, 1928, I. B., pág. 313.

Es evidente que Hobbes desarrolla de manera fiel el *naturalismo* del Renacimiento. En efecto, la facultad motriz de la máquina psíquica del hombre es el *placer* y el *dolor*. El *Fin* es, para el filósofo inglés, el objeto del deseo; es decir, el *placer*. El *Bien* es el goce tranquilo del *placer*. "El *Bien* y el *Fin* — afirma — son la misma cosa encarada diversamente: el *Bien*, desde el punto de vista del goce; el *Fin* desde el punto de vista del deseo". La seguridad en el goce (*fruitio certa*) sólo es posible en un estado de paz, pues de lo contrario, el hombre, en su estado natural que es la guerra: *homo homini lupus*, está en una terrible situación de inseguridad para el goce (*fruitio incerta*). Éstos son, en resumen, los motivos que causan el pacto generador del Estado. "La causa final — dice Hobbes —, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de la naturaleza". (*Leviatán*, segunda parte, cap. XVII). "Esto es algo más que consentimiento o concordia — agrega Hobbes en el mismo capítulo de su *Leviatán* —; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituída por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera*. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín *Civitas*. Esta es la generación de aquel gran Leviatán — concluye — o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el Dios inmortal nuestra paz y defensa".

Con no menos de tres siglos de anticipación llegó Hobbes, al término final de su lógica, ruda pero exacta, a la misma

meta que arribó la Cultura *moderna*. En efecto; al hombre mutilado de su esencia metafísica por el *naturalismo* renacentista, le quedaban, necesariamente, ante sí, sólo dos formas simples entre las cuales debía decidirse totalmente, ya que por la misma especificidad de la alternativa estaba interdicto para intentar superarla. A estas dos formas extremas Hobbes las presenta en toda su brutal desnudez, primero a una y después a la otra, como comienzo y remate de su sistema ético-político. A la primera llama Libertad, y la define como un estado de anarquía y de guerra de cada uno contra todos, impulsados los hombres por tres pasiones naturales: la competencia, la desconfianza y la gloria. "La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinguida como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido". (*Leviatán*, Parte primera, cap. XIII). Llama a la segunda Estado, y como ya lo hemos visto, lo especifica como una situación de paz y despotismo. Esta rígida alternativa desenvuelta por Hobbes, obliga a someterse por su lógica implacable: el *Individualismo* y el *Transpersonalismo* en todas sus especies de manifestaciones, son, en efecto, las dos solas formas alternadas y necesarias en que desemboca el *naturalismo*. El hombre no puede salir del reino absoluto del primero, sino cae ineludiblemente en el segundo, pues, como desconoce y niega toda realidad superior al *individuo* y a la *sociedad*, no puede encontrar por arriba de ellos ningún principio de conciliación que ordene armónicamente a ambos, soslayando, de esta manera, la tensión propia de este par antinómico. Por otra parte, es notorio, que en los confines en que se encierra el *naturalismo*, la afirmación de uno de estos términos y la negación del otro, son una sola y misma cosa. El desconocimiento del polo *personal* del hombre — su esencia metafísica —, cuya finalidad espiritual hubiera orien-

tado en común la vida del individuo y de la sociedad, obliga, en cambio, a decidirse entre la soberanía absoluta del *singular* o la soberanía absoluta del *múltiple*. *Individualismo* o *Transpersonalismo* (estatolatría, comunismo, racismo) son las dos solas opciones de la disyuntiva en una concepción naturalista del hombre [1]).

La fatalidad de esta alternativa está probada lógicamente por el sistema ético-político de Hobbes, donde se parte de la *"Libertad"* y se llega al *Leviatán;* e históricamente está puesta en evidencia con la parábola que recorre la estructura de Cultura *moderna*: en el comienzo, está el subjetivismo de la libertad — que en la plenitud de su realización histórica se llamará Liberalismo — y, al final, nos topamos con el *Totalitarismo.*

Pero donde la emancipación y el dominio del hombre más se acentúa y expande es en el desarrollo de sus energías económicas. Con la vigencia de una concepción del mundo y del hombre exclusivamente inmanente, surgió un nuevo concepto particular de la riqueza y también un especial espíritu económico, que hacía de las necesidades materiales la causa promotora de los problemas que debían ser vencidos por el hombre *moderno*. La "privatización" y sustantivación que la Reforma hiciera de los distintos anejos de Cultura — teleológicamente vertebrados en la medioevalidad — favorece y legitima la aparición de un modo de vivir — económicamente — de la sociedad y del hombre.

La revolución externa que motivó una explosión de em-

1) Cfr. JOSEPH VIALATOUX. *La Cité de Hobbes Théorie de L'Etat Totalitairee*, París 1935, pág. 178-179. René Capitant, profesor de la Universidad de Strasbourg, ha intentado vanamente refutar la relación que Vialatoux establece entre el sistema de Hobbes y el Totalitarismo, confundiendo lo que es la "ideología" que esgrimen los fautores de los Estados *totalitarios*, con el proceso espiritual que posibilitó la realidad histórica del *totalitarismo*, Cfr. RENÉ CAPITANT *Hobbes et L'Etat Totalitaire*, en: Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique, 1936, nº 1-2. pág. 46 y sig. Para un estudio del sistema ético-político de Hobbes, además del ya citado y magistral libro de Vialatoux, Cfr. Z. LUBIENSKI, *Die Grundlagen des Ethisch-Politischen systems von Hobbes*, München, Reinhart, 1932.

presas económicas y de transformaciones del contorno geográfico, unida a una revolución espiritual que tiene su máximo exponente en la universal inmanentización del Renacimiento y en el criticismo de la Reforma, allanó toda aguda tensión que pudiera surgir entre los imperativos éticos del Catolicismo y el destello auroral de una Cultura —la *burguesa* —, persuadida, por la tentación mefistofélica, a ganar el principado de los reinos del mundo.

La consideración de las actividades económicas como un objeto especializado de concentrados y sistemáticos esfuerzos, la erección de criterios económicos dentro de un tipo independiente de utilidad social, la ilimitada latitud que se le concede al individuo para sus iniciativas comerciales como la mejor forma de alcanzar el bienestar común, el espíritu de conducción económica que conforma la existencia *moderna*, es un singular y único fenómeno histórico que solamente aparece en Occidente en una época cercana, y no en ningún otro círculo cultural.

El entresijo de factores que hicieron de motivos inmediatos para producir este sesgo, que engendra al hombre *moderno*: el *burgués*, impulsado por afanes y solicitudes puramente mundanas, son demasiado numerosos para sumarizarlos en una fórmula enjunta. Por lo pronto, se necesitaron varios elementos formales, ya conocidos en otros círculos de Cultura, pero asociados ahora en una realidad histórica, para que ello fuera posible: 1º) la calculabilidad real de todos los costos, la racionalización de la vida económica como una derivación del racionalismo específico y peculiar de la Cultura *moderna;* así, por ejemplo, el de la retribución en el contrato de trabajo, en oposición a la incalculabilidad del costo del trabajo de esclavos; 2º) la previsión racional de las decisiones jurisdiccionales, a cargo de funcionarios especializados, solamente posible con un *jus certum* conceptualmente sistematizado, en reemplazo de los tribunales eclesiásticos y legos que decidían de acuerdo a sentimientos de Justicia y a usos no siempre claramente fijados; 3º) el nacimiento del Estado moderno como unidad de poder permanente de decisión y eficiencia para establecer el derecho formal y asegurar su ejecución, en cambio de la inseguridad y arbitrariedad de las *poliarquías* de la alta Edad

Media, territorialmente difusas y sólo intermitentemente unidas [1]).

Pero por sobre, y por debajo, de estos factores que racionalizan la actividad económica, y a la ocasión de abundancias de riquezas que acarrean los inventos y descubrimientos, existe, primariamente, un nuevo *ethos* que informa el espíritu del capitalismo burgués, sin el cual los otros motivos formales hubieran sido inoperantes. ¿Qué significa espíritu capitalista burgués, y cuál es el espíritu económico que animó al hombre *moderno?* Con este último interrogante cabe contestar al primero: el espíritu capitalista-burgués es el espíritu económico propio del hombre *moderno*. Y por *espíritu económico* se entiende el complejo de actitud interna, consciente o no, debido al cual el hombre obra en la esfera de la actividad económica de un determinado modo. Ahora bien, esta actitud especial deriva de la idea fundamental que los hombres de esa época tienen de la riqueza y de sus fines, las que a su vez están condicionadas por la concepción general que del Universo poseen. Por eso, es fácil observar, que en cada estructura histórica de Cultura, junto con una prevalente cosmovisión, rige un concepto particular de la riqueza y sus fines, y, consecuentemente, también domina un correlativo y especial *espíritu económico*. Además, para mejor aclarar el concepto de este último, agreguemos, que una cosa es la manifestación de un espíritu económico individual, una pasión singular que puede ser el "pecado" de un hombre, y otra muy distinta la que nos interesa: el *espíritu económico* que deviene — en determinado círculo de Cultura — la fuerza social organizadora de un mundo. Así, el fenómeno histórico de la manifestación del espíritu económico de la burguesía, lo debemos tomar en consideración desde el momento que la clase social por él informada, adueñándose de los puestos de control de la sociedad, está en situación de imprimir a toda la colectividad el carácter particular de su *ethos* capitalista. Los individuos aislados o los pequeños grupos que están animados por este espíritu capitalista, sin que un nexo de continuidad los una a quienes, en períodos sucesivos, no están animados por el mismo espíritu,

1) Cfr. MAX WEBER, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. al inglés de Talcott Parsons, London 1930, pág. 13 y sig.

pueden solamente ser tomados en consideración como precursores de un evento histórico, el cual, ya sea por las causas o por las circunstancias, no está aún maduro para su universalización y progresivo desarrollo en el tiempo y en el espacio.

Una vez aseverado que el espíritu capitalista burgués informa la totalidad de la actividad práctica del hombre *moderno*, nos queda por elucidar lo específico de ese espíritu económico — que es una singularidad histórica — para mostrar, en seguida y de manera sucinta, su génesis y desarrollo. El hombre *moderno*, al inmanentizar sus fines, sobreestima la riqueza como el *summun bonum* y el medio más idóneo para la satisfacción de todas las necesidades posibles, y la valora como el instrumento destinado para su uso *ad libitum* en la realización de sus propósitos puramente mundanos. La riqueza fué, entonces, pensada como una finalidad en sí misma, y ese hombre, a quién anima el espíritu económico del capitalismo, no considera que la adquisición de ella es el mero medio de satisfacer sus necesidades materiales, sino que la tiene por el fin de la vida. Consunta la concepción de la vida que mediatizaba la adquisición y uso de la riqueza a la idea de la salvación eterna, ya no puede existir tensión alguna entre la intensidad de la acción económica — liberada de las limitaciones moral-religiosas — y el fin último de la vida.

Más clara aparece la substancia del espíritu capitalista — afirma el profesor Amintore Fanfani — si se reflexiona que para el precapitalista, que liga la idea de la riqueza a la idea de la función social y condiciona la actividad económica de un hombre al conjunto de las necesidades relativas a su *status*, no sólo se debe hacer una discriminación entre medios lícitos y medios ilícitos para la adquisición de la riqueza, sino que se debe hacer también una discriminación entre intensidad lícita e intensidad ilícita en el uso de los medios lícitos. La moral para el precapitalista no sólo condena el medio ilícito, sino que también limita el uso del lícito. Así, evidentemente, el criterio económico queda paralizado, la racionalización de la vida económica es hecha con criterios morales [1]).

1) Cfr. AMINTORE FANFANI. *Cattolicesimo e Protestantesimo nella Formazione Storica del Capitalismo*, Milano 1934, pág. 17-18.

Entre el espíritu económico *precapitalista* o *tradicionalista* — así llaman, respectivamente, Max Weber y Sombart, a la ética económica cristiana-medioeval — y el espíritu económico capitalista, hay una diferencia cardinal, cuyo sentido da la clave precisa para entender a este último: el primero, reputa que los juicios de valor en la esfera económica deben ser emitidos en base a criterios moral-religiosos; en cambio, el segundo, sostiene que tales juicios deben surgir de criterios exclusivamentes económicos. Así, por ejemplo, el precapitalista tiende a establecer el precio de una mercadería atendiendo al costo de producción y no a la estimación común; en su lugar, el capitalista justiprecia un bien de acuerdo a la estimación común y no al costo de producción, una vez salvado éste. Para este último, es un cambio lícito vender con el mayor margen de utilidad económica; para el primero, el cambio económico sólo es lícito cuando la ganancia está circunscripta en los límites preestablecidos por las reglas moral-religiosas. Otro caso: mientras el precapitalista tiende a graduar el salario de acuerdo a las necesidades del prestador de obra, y no a su productividad, el capitalista, al contrario, tiende a fijarlo por lo que el obrero le produce, desinteresándose de lo que necesita. En estos ejemplos están patentes las diferencias que existen entre los juicios económicos interferidos por valores morales, propios del precapitalista, y en los del capitalista que se conduce en base a criterios puramente económicos [1]).

En la edad precapitalista la adquisición y uso de la riqueza está limitada por la concepción católica que instrumentaliza la economía a la ética y, a su vez, a la ética la infraordena a la Teología. En todos los momentos de la existencia, desde el nacimiento a la muerte, el hombre es concebido como realizador de un *deber ser*, ya sea en el campo puramente religioso, como en el familiar, lo mismo en el político y en el económico; la totalidad de las actividades humanas quedan sujetas a un solo esquema, dinamizado por el destino sobrenatural del hombre. Esta concepción de la vida tramonta toda actividad en actividad moral, y todo acto, en un acto glorificante de Dios.

1) Cfr. AMINTORE FANFANI, *Cattolicesimo e Protestantesimo nella Formazione Storica del Capitalismo*, pág. 19; AMINTORE FANFANI, *Le Origini dello Spirito Capitalistico in Italia*, pág. 152 y sig.

En cambio, la concepción burguesa-capitalista de la vida se fundamenta en una escisión de metas humanas.

El apostamiento central del hombre y la "privatización" de todas las esferas de Cultura — en la que iba incluída la sustantivación de la Economía — que consumara el criticismo de la Reforma, posibilitó y legitimó moralmente la aparición del principio básico del capitalismo: la utilidad económica individual. Se reconoce la contracción de una provincia de la actividad humana dentro de la cual debían enmudecer los clamados religiosos. Para ello se dualiza la vida en su aspecto secular y en su aspecto religioso, considerándoselos a ambos, no como estadios sucesivos y armonizados en una mayor unidad transcendente, sino como dos estructuras autónomas y paralelas, regidas por diferentes leyes, estimadas por impares escalas de valores y sometidas a la jurisdicción de distintas autoridades. De esta manera, el conflicto planteado entre la vida penetrada por la Religión desde la cima a los cimientos, y el natural afán de lucrar sin recato y mesura que muerde al hombre, tensión que el pensamiento medioeval lo tenía decidido en favor de la primera, se apacigua por una tregua que desdobla y entrega, a cada una de ellas, una parte de la conducta del hombre. La Religión señorea en el alma individual, en lo íntimo de la persona, y el afán de lucro se mueve con soltura y libremente en el campo de las relaciones exteriores del hombre. Si cada uno impera en su distrito preestablecido — se pensaba —, cuidando de no extralimitarse, se soslaya cualquier colisión entre ambos sectores de la vida humana, y consecuentemente, está lograda la armonía del hombre consigo y con el medio. No se niega que el hombre pueda creer en la existencia de un orden religioso, pero al mismo tiempo no se concibe que este orden pueda contrastar con el orden económico y, mucho menos, que deba ahormar las leyes de éste a los imperativos morales-religiosos. En la organización capitalista-burguesa de la vida se le da prioridad a un criterio de racionalización, a un principio de orden que es de naturaleza económica. Y la novedad revolucionaria reside en haberlo adoptado como principio autónomo de un orden reputado también como autónomo. En resumen: el fondo verdadero del contraste del espíritu económico precapitalista y del espíritu

económico capitalista está en la distinta manera de ligar la acción humana — en este caso angostada a la económico — con Dios. "El mundo católico mide la legitimidad de toda acción con los criterios de la Revelación; el capitalista no duda de la licitud de un acto plenamente conforme con lo que considera la exigencia de la razón humana. El orden católico es un orden sobrenatural, y el orden capitalista es un orden racional, *iluministicamente entendido*" [1]).

Cuando se inició la revolución religiosa de la Reforma, por lo menos, un siglo antes, el espíritu capitalista había comenzado a manifestarse en continuo crecimiento. No sólo algunos individuos, sino grupos sociales enteros, animados por el nuevo espíritu económico, luchaban contra una sociedad aún no permeada por él. El Protestantismo no generó, como es corriente la afirmación, la aparición de este espíritu, aunque, claro está, queda por esclarecer si fué impulsado o contenido por este sesgo religioso. Desde ahora, cabe afirmar que el Protestantismo, sin que se lo hubiera propuesto, ejerció una influencia decisiva en la consolidación del espíritu capitalista-burgués.

En efecto; según Max Weber, fué el Protestantismo quién informó espiritualmente el nacimiento y desarrollo del capitalismo, al introducir, en el mundo, la idea de la *"vocación"* (*calling, Beruf*), que se origina en Lutero y se desarrolla plenamente en Calvino y los Puritanos [2]). La enseñanza religiosa de los calvinistas a que hace referencia el sociólogo alemán, es la siguiente: el hombre no debe servir a Dios por medio del ascetismo contemplativo de los místicos que se evaden del mundo por medio de una agradable quietud, sino que debe ser glorificado por la actividad mundana, a través de cuyos éxitos y fracasos percibirá el creyente su predestinación. Y esto por la siguiente razón: Dios ha creado a todos los

1) Cfr. AMINTORE FANFANI, *Cattolicesimo e Protestantesimo nella Formazione Storica del Capitalismo*, pág. 99.

2) Max Weber tiene hecho magistralmente un rastreo histórico sobre el significado religioso del vocablo "vocación", su sentido y distintas acepciones que le ha correspondido desde el viejo idioma de los hebreos hasta en las lenguas contemporáneas; Cfr. MAX WEBER, *The Protestant Ethic*, pág. 204-211.

hombres predestinados para el estado eterno de gracia o de eterna condena: "No sólo anticipó Dios — escribió Calvino — la caída del primer hombre..., sino que lo dispuso todo por la determinación de su propia voluntad". Escogió ciertos individuos como elegidos suyos, los predestinó a la salvación por "su gratuita merced, sin la menor consideración hacia los méritos humanos"; el resto ha sido relegado a la condenación eterna, por "un juicio justo, pero incomprensible". La salvación es, pues, obra de Dios y nunca del hombre mismo, que nada puede hacer por ella, sino, simplemente, buscar los síntomas para establecer el estado a que está predestinado por el llamado (*calling*) indescifrable de Dios. Así, los escritores puritanos señalaban como un síntoma de predestinación para la gracia, el éxito que el hombre tiene en sus negocios: "Si Dios os muestra una manera con la cual es posible obtener rendimientos mayores (sin causar con ella daño a vuestra alma o cualquiera otra) al rehusarle y optar por una ocupación menos útil os cruzáis en el camino de las finalidades de vuestra vocación y rehusáis continuar al servicio de Dios". De esta manera, los planeos incansables y las esforzadas creaciones económicas del empresario y del trabajador no están enderezadas a obtener ganancias y goces mundanos, sino a encontrar su "*vocación*" y la señal de su destino agraciado [1]). Como es de fácil deducción, con este nuevo credo religioso, lo que antes había sido para el creyente la mera tarea de conseguir los bienes materiales en cantidad suficiente para su subsistencia, se convierte en el cumplimiento de una obligación moral.

La explicación de Max Weber no puede ser aceptada tal como la presenta el sociólogo tudesco; primero, porque en ella se sostiene implícitamente que con anterioridad a la aparición de la idea *vocacional* del Protestantismo no existía el espíritu económico del capitalismo, afirmación históricamente inexacta; y después, porque también su tesis implica aceptar que antes de que aconteciera tal evento histórico el hombre no perse-

1) Para un conocimiento de la concepción protestante de la "vocación" y las consecuencias económicas que trajo apareiada su aplicación, Cfr. MAX WEBER, *The Protestant Ethic*, pág. 79 y sig.; R. H. TAWNEY, *Religión and Rise of Capitalism*, pág. 216-220.

guía racionalmente el lucro, lo que es un evidente desconocimiento de la naturaleza humana. En cambio, es observable que el hombre posee innato el instinto de lucro, y que en este instinto reside el germen del espíritu capitalista. Ahí ha estado siempre y seguirá estando *in nuce* la tendencia a lucro; pero lo que no ha sido siempre y no siempre será, es el espíritu capitalista como fuerza social, y esto es, precisamente, la esencia del fenómeno histórico de la burguesía capitalista. Tiene relación con la Religión, porque ellas son las que actuando directamente sobre la potencia espiritual del hombre, pueden ahogarlo, enfrenarlo o impulsarlo. Lo que no podrán es hacerlo nacer — afirma Fanfani — porque es nato, más bien, es innato en el hombre.

Malgrado que la explicación de Max Weber, por sí sola y en primer lugar, no es aceptable, es necesario indicar por dónde el Protestantismo impulsó el espíritu capitalista que había permanecido dominado por la teocentricidad de la Edad Media y devenido una incontrastable fueza social cuando, en el siglo XVI, el Catolicismo es suplantado por el humanismo antropocéntrico. El Protestantismo impulsó el capitalismo — cabe indicar con el precitado publicista italiano — cuando sostuvo la inexistencia del nexo entre la acción terrena y la recompensa eterna. Desde este punto de vista es ineficaz e insuficiente toda distinción entre las corrientes luteranas y calvinistas, pues si bien es cierto que Calvino dejó librada la salvación a la arbitraria predestinación divina y Lutero la subordinó a la sola fe, ninguno de los dos vincularon la salvación a su conducta temporal. Indudablemente, el radicalismo de la afirmación calvinista es más propicio para fomentar la expansión de las energías económicas.

El Protestantismo socava toda moral sobrenatural, termina con la ética económica del Catolicismo y abre las esclusas a cientos de morales, todas terrenas y naturales. De aquí, que el Protestantismo no hiciera positivamente en favor del espíritu económico capitalista, como lo quiere Max Weber, sino, en sentido negativo, despejando el camino a la acción positiva de los impulsos que impondrían criterios económicos, suficientes y acabados en sí mismos. En consecuencia, la aparición de una nueva mentalidad en la esfera de la actividad

económica no puede ser considerada como una obra del Protestantismo, sino que es una manifestación más — ya la hemos visto en filosofía, política y arte — de la inmanentización que en todos los sectores de la Cultura trajo el Renacimiento. En este proceso, y en lo que a la economía se refiere, el Protestantismo representa el momento en el cual la religión legitima moralmente al espíritu capitalista al desvincular la acción humana del mundo sobrenatural. Obrando en tal sentido no produjo efectos nuevos, sino que allanó los impedimentos que pudieran dificultar la manifestación de un movimiento que antes de la Reforma había dado pruebas de su vitalidad, y que por ella fué impulsado, sin que estuviera en la mente de sus autores el hacerlo [1]).

En el tránsito que acabamos de reseñar, en los aspectos que atañen al objeto de este libro, del mundo medioeval al mundo *moderno*, a través de ese suceso cultural — complejo, grávido y jalonante — que es el Renacimiento, se opera la intersección de dos estructuras sociales, la una naciente que consuma la caducidad de la otra, a quienes le ajustan los tipos puros descritos por Ferdinand Tönnies con la oposición de su dicotomía categorial: *comunidad-asociación.*

La voluntad humana, que para el sociólogo tudesco es el más inmediato condicionante de toda relación y unión social, puede manifestarse de dos distintas maneras. En primer lugar, la *voluntad esencial*, con el querer y el hacer que lo trasunta, aparece como una prolongación de la vida del sujeto en su plenitud, no sólo asentado directamente sobre sus estratos irracionales — sentimientos, emociones e impulsos — sino, también, impregnado de toda atmósfera vital y espiritual del entorno histórico. El querer de ese hombre, que nace ajustadamente engastado en una sociedad orgánica y real, es un acto espontáneo de la personalidad que se nutre y contornea en la estructura que lo comprende. La otra forma es la *voluntad libre*, por la que el querer del sujeto de esta voluntad, que se revela holgado en un medio ideal y mecánico, se determina por el mero

1) Cfr. AMINTORE FANFANI, *Cattolicesimo e Protestantesimo nella Formazione Storica del Capitalismo*, pág. 127 y sig.

cálculo racional que se desinteresa de la totalidad del ser, y es negador y superador de las presiones naturales y tradicionales de su medio circundante. En la *voluntad esencial*, queda involucrado el pensamiento; en cambio, en la *voluntad libre*, es ésta la que queda íntegramente incluída en el pensamiento. Consecuentemente, el *propio ser* o sujeto de la *voluntad esencial*, es una unidad por su determinación interna, *unum per se*, mientras que el *individuo* o sujeto de la *voluntad libre* es como una formulación de dicha voluntad, es una unidad por su determinación exterior, *unum per accidens*, unidad mecánica [1]).

Ahora bien, las formas fundamentales de la vida social corresponden a los dos tipos de voluntad que hemos reseñado. De la voluntad esencial emerge la *comunidad*, de la voluntad libre lo hace la *asociación*. La *comunidad* representa el tipo de una estructura social colmada y vertebrada, en la que el hombre vive ejerciendo actos de voluntad con finalidades que aparecen dadas o preestablecidas. En cambio, la *asociación* es la categoría social donde el hombre actúa con radical autonomía, persiguiendo los fines propios con los medios que considera más adecuados. De esta manera, la *asociación* trae aparejada una laxitud de la textura visceral de la sociedad, el aflojamiento progresivo del núcleo familiar y el aumento de las obligaciones contractualmente convenidas por los individuos. El individuo sustituye a la familia como unidad básica del derecho; el dinero como obligación cambiaria y la obligación cambiaria como dinero, releva al suelo como valor económico patrón; la posesión de los bienes como función social, cede ante la concepción del patrimonio privado, librado al arbitrio absoluto de su propietario. Se opera, entonces, el tránsito del *status* al *contratus*. como conceptos oponentes de las formas jurídicas que le corresponden a la *comunidad* y a la *asociación* [2], [3]).

1) Cfr. FERDINAND TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 8° Auflage, Leipzig 1935, pág. 87 y sig.

2) Cfr. FERDINAND TÖNNIES, *Gemeinchaft und Gesellschaft*, pág. 184 y siguiente.

3) "Es el tránsito descrito por Tönnies —afirma Medina Echavarría, aludiendo al nacimiento de la *modernidad*— en la oposición de sus categorías: comunidad-asociación. La estructura social que ahora empieza a dibu-

IV

LA CONCIENCIA FILOSÓFICA DEL SUBJETIVISMO DE LA LIBERTAD

Cuando el racionalismo crítico tumba al último pilar del realismo aristotélico-tomista, que era el encofrado de la medioevalidad, el Renacimiento ultima su labor de negación, y con

jarse, para cuajarse más tarde en toda su plenitud, es aquella en que predomina la "voluntad de arbitrio". Esta voluntad por oposición a la "voluntad esencial", creadora de la forma comunidad, es aquella en que la relación de medio a fin, contenido del acto voluntario, se obtiene mediante un procedimiento racional. Esta racionalización obliga a separar todas cuantas tendencias puedan oponerse al cumplimiento riguroso del fin. Además, la exigencia de adaptabilidad a ese fin propuesto, produce aquí una cierta indiferencia con relación al medio necesario: no importa cuál sea la naturaleza de éste, siempre que por él se llegue al fin pensado. La estructura social producida por la voluntad de arbitrio es la expresión sociológica de un tipo de relaciones sociales concebidas desde el punto de vista de la relación de negocio. La sociedad — asociación — por esto, es un mecanismo que adquiere su equilibrio merced a una armonía que apoyan los propios interesados en su conservación; es la asociación de cambios, a la que hay que suponer en sus sujetos la actitud y psicología del negociante. Sólo interesan los demás hombres en cuanto éstos, de alguna manera, secundan nuestras propias finalidades. Por eso la relación entre ellos es la de una enemistad potencial. Estas líneas generales de la estructura *Sociedad — Asociación* en el texto — según Tönnies — coinciden con el tipo de forma social que ahora nace y va a llegar a su plenitud. Como se ve, se trata sólo de constatar un proceso de racionalización en la vida social; y es ésta la descripción que han hecho otros sociólogos con otros medios y categorías. No es otro el sentido de toda la obra de Max Weber: mostrar esa misma marcha de la racionalización del mundo encarnada en el nacimiento y transformación del capitalismo. La cual se refleja en las mismas formas de dominación, ya que el tipo de dominación racional — es decir, la dominación fundada en la legalidad y de tipo burocrático — es lo que constituye la forma típica de esta época. Parecida es también la descripción de Freyer del tránsito de la sociedad estamental a la sociedad clasista. Es decir, lo que las transformaciones de la estructura social revelan, es la afirmación de la subjetividad como idea de la libertad, cuyo sujeto o soporte real y sus formas son diversos, pero implican siempre la autodecisión de la razón autónoma, y, en su forma más importante la autolegislación de la conciencia moral en el individuo". Cfr. JOSÉ MEDINA ECHAVARRÍA, *La Situación Presente de la Filosofía Jurídica*, Madrid 1935, pág. 29-31.

esto, el hombre, alambicado en una de sus dimensiones: la *intelectual*, queda apostado como la primera e indubitable realidad. Es el hombre *moderno* — el novato *burgués* — que retoza con la razón, que descubre el *logos* para crear y sostener desde sí al cosmo, para andar seguro y satisfecho por la vida, sorteando y venciendo dificultades, para construir el mundo donde ha de morar; dueño absoluto de sí mismo y ensoberbecido de la fuerza demiúrgica de la inteligencia.

Pero como su nihilismo lo había dejado sin filosofía — los intentos especulativos del Renacimiento no conforman un sistema, sino que trasuntan apenas un nuevo espíritu — marchaba errabundo por vericuetos y encrucijadas, hostigado por el informe presentimiento de su nuevo destino, aunque sin poder acertar en dónde estaba su norte. Este frenético ambular y la angustiosa incertidumbre que lo tenía rolando de atisbos a tanteos, han sido magistralmente expresados por Descartes en el comienzo de la segunda *Meditación metafísica*: "La meditación que hice ayer — había problematizado la realidad de todas las cosas exteriores — me ha llenado de tantas dudas, que ya no me es posible olvidarlas; y sin embargo, no veo de qué manera podré resolverlas, y me hallo tan sorprendido como si, caído de repente en el seno de profundas aguas, ni pudiera tocar el fondo con los pies, ni sostenerme a nado sobre ellas. Intentaré un esfuerzo, a pesar de todo, y seguiré otra vez el camino en que ayer entré, apartándome de todo lo que me inspire la menor duda, como si fuera absolutamente falso, hasta que encuentre algo que sea cierto, o al menos, si otra cosa no puedo, hasta que me asegure de un modo evidente de que nada hay que sea cierto en el mundo. Para mover el globo terrestre del lugar que ocupa, y transportarle a otro, pedía Arquímedes solamente un punto firme e inmóvil; así también tendré derecho para concebir elevadas esperanzas si soy tan dichoso que pueda hallar siquiera una sola cosa, nada más que una que sea cierta e indudable". Este fragmento de la obra de Descartes, que como la totalidad de ella podría llevar a guisa de marbete el de las *confesiones* del hombre moderno — difiere de San Agustín, porque el Obispo de Hipona lo hace con Dios y éste con la razón — muestra la cautelosa suspicacia de quien acaba de percatarse que ha sido objeto de un tremendo engaño

y lo abruma la posibilidad de volver a caer en un yerro. Este pavor al error, es el trazo genérico de toda la filosofía a partir del Renacimiento, que hace recoger al espíritu sobre sí mismo y tornar las espaldas a la realidad. Este preterir del afán de saber por el anhelo de no equivocarse, es el venero común que nutre a Descartes, Locke, Berkeley, Leibniz, Hume, Malebranche y, sobre todo, al gran exasperado de concisión conceptual, que era Kant [1]).

La naciente estructura histórica necesitaba de una filosofía que le permitiera tomar conciencia de sí mismo; y ésta, arriba siempre con retardo, una vez que la realidad de ella ha cumplido su proceso de plasmación. Por eso, Hegel la compara con el buho de Minerva, que levanta su vuelo al caer el crepúsculo.

Descartes, que aparece en el escenario cultural europeo antes de mediar el siglo XVII, llena esta necesidad, al descubrir

1) "La filosofía moderna adquiere en Kant su franca fisonomía al convertirse en mera ciencia del conocimiento. Para poder conocer algo, es preciso antes estar seguro de si se puede y cómo se puede conocer. Este pensamiento ha encontrado siempre halagüeña resonancia en la sensibilidad moderna. Desde Descartes nos parece lo único plausible y natural comenzar la filosofía con una teoría de método. Presentimos que la mejor manera de nadar consiste en guardar la ropa. Y, sin embargo, otros tiempos han sentido de muy otra manera. La filosofía griega y medieval fué una ciencia del ser no del conocer. El hombre antiguo parte, desde luego, sin desconfianza alguna, a la caza de lo real. El problema del conocimiento no era una cuestión previa, sino, por el contrario, un tema subalterno. Esta inquietud inicial y primaria del alma moderna, que le lleva a preguntarse una y otra vez si será posible la verdad, hubiera sido incomprensible para un meditador antiguo. El propio Platón, que es, con César y San Agustín, el hombre antiguo más próximo a la modernidad, no sentía curiosidad alguna por la cuestión de si es posible la verdad. De tal suerte le parecía incuestionable la aptitud de la mente para la verdad, que su problema era el inverso, y se preguntaba una vez y otra: ¿cómo es posible el error?..... Véase cómo este tema, de rostro tan técnico, nos descubre paladinamente una secreta, recóndita incompatibilidad entre el alma antigua medieval y la moderna. Porque merced a él sorprendemos dos actitudes primarias ante la vida perfectamente opuestas. El hombre antiguo parte de un sentimiento de confianza hacia el mundo, que es para él, de antemano, un Cosmo, un Orden. El moderno parte de la desconfianza, de la suspicacia, porque — Kant tuvo la genialidad de confesarlo con todo rigor científico — el mundo es para él un Caos, un Desorden". Cfr. ORTEGA Y GASSET, *Kant*, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1936, pág. 88-89.

en el entimema del *"cogito, ergo sum"*, el punto arquimédico para levantar el mundo moderno. La coyuntura histórica le era propicia. Una filosofía captora de la realidad histórica —y no artificios mentales inmaturos o extemporáneos — es siempre la conjunción de tres *momentos* diversos, a saber: un *momento tradicional,* integrado por el acervo doctrinario en descrédito —hemos visto que el hombre renacentista había derogado las formas de pensamiento y vida escolásticos; un *momento actual,* o sea, cuando reemergen en el hombre problemas espirituales que postulan una solución inmediata —estamos en el orto de una estructura histórica fundamental que alinea en sí, apremiosas cuestiones gnoseológicas, estimativas, metafísicas, éticas; y un *momento personal,* que es la función especulativa del filósofo constructor, que monta en un sistema acabado las ideas y doctrinas que penden dispersas y latentes en el medio, dando de esta manera expresión lógica a las necesidades vitales de la época —Descartes, que se siente llamado providencialmente en su célebre iluminación interior a enhestar un sistema de soluciones definitivas, es quien tira las coordenadas del pensamiento filosófico de la modernidad.

Vuelta problemática la existencia del mundo exterior, y resuelto a hacer pie en la *"cogitatio"* como en la única *cosa cierta e indudable,* fué ya muy difícil salvar la objetividad de las cosas. Se hizo una cisura abismal entre el pensamiento y la realidad, quedando, entonces, el *yo pensante,* y con él todo el pensamiento moderno, empozado en su propia inmanencia. Descartes intentó aún franquearlo de un brinco lógico, para asirse a la *veracitas Dei,* y rehacer de aquí a la realidad externa. Fracasa en su intento, ya que no logra salir de un proceso puramente subjetivo, sea en el orden psicológico, como también en el distrito puramente gnoseológico. El mundo queda embutido en el sujeto, y las cosas, de datos se transforman en supuestos. Entonces, la realidad es a partir del hombre, pero del hombre mutilado en su enterez, reducido a su mera dimensión intelectiva. En semejante concepción del ser humano, descansa el individualismo burgués.

Descartes siente, como hombre moderno, la arrogancia de su libre pensamiento, y lo gobierna como a la única instancia válida y operante, para forjar por sí mismo el propio destino.

Sobre esta fe, se erigen tres siglos de orden racional e individualista.

En auxilio de la realidad maltrecha por el idealismo problemático de Descartes, un doble equipo de filósofos parten con el propósito de salvar la objetividad del mundo corporal; pero al fracasar ambos en su intento, el movimiento lógico de conexiones necesarias no hace sino acelerar la marcha hacia el subjetivismo que conforma e impulsa al Liberalismo del siglo XIX. Los idealistas del Continente, con Espinosa, Malebranche, Leibniz, atribuyen a las ideas una realidad absoluta de la cual todo depende. Las ideas cardinales son las ideas de la mente de Dios o las inmutables leyes cósmicas, o, también, ambas a la vez, como en el *espinocismo*. Con este retoño del *platonismo* — las ideas constituyendo un mundo realísimo y ejemplar — se quiere neutralizar el crecimiento incontrastable del subjetivismo, sólidamente asentado en las premisas renacentistas. Los *empiristas* insulares, cuyo relativismo radical se inicia con Locke, para quién las cualidades sensibles de las cosas tienen existencia sólo en la mente del sujeto que las percibe — persisten las cualidades primarias como notas de las cosas mismas —, se agudiza con la filosofía inmaterialista de Berkeley, el cual subjetiviza todo el ser, reducido solamente a percepción: *esse est percibi;* y se colma con el *solipsismo* radical de David Hume, quien ya no sólo niega la realidad de la materia, sino que también lo hace con la realidad del yo.

A estas dos líneas del pensamiento filosófico: la racionalista continental y la empirista insular, que Kant llama, a la primera *dogmatismo*, y a la otra *escepticismo*, es a quien se propone superar con su criticismo. El filósofo de Koenigsberg consuma la revolución cartesiana y expresa la fórmula filosófica más rigorosa y acabada del subjetivismo racionalista de la libertad.

El subjetivismo de la libertad, en Kant, arranca de la concepción de la ley moral como formulación de la voluntad del ser racional, en su carácter de voluntad universalmente legisladora. "La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que a ella le corresponden: en cambio toda *heteronomía* del libre albedrío, no sólo no es la base de alguna obligación, sino que es más bien con-

traría al libre albedrío, y a la moralidad de la voluntad. Es decir, que el principio único de la moralidad consiste en la independencia de toda materia de la ley (o sea de un objeto deseado), y sin embargo, al mismo tiempo, en la determinación del libre albedrío mediante la simple forma legislativa universal, de la que una máxima debe ser capaz. Mas aquella *independencia* es la libertad en sentido *negativo;* en cambio, esta *legislación propia* de la razón pura y, como tal, práctica, o sea, la autonomía de la libertad; y ésta es, a su vez, la condición formal de todas las máximas, las que sólo pueden concordar con la ley práctica suprema previa esta condición" [1]).

Con el *imperativo categórico* trata Kant de expresar la forma de una legislación universal, promoviendo un mero principio subjetivo del querer a la dignidad de principio objetivo de la legalidad moral. El *imperativo* se formula con la siguiente pauta: "obra sólo según una máxima tal, que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal [2]).

Para Kant, y también para la modernidad, que se refleja en él como en un espejo, el único principio de la legalidad moral es la autonomía de la voluntad — la buena voluntad evangélica — que se determina independientemente de las exigencias empíricas del mundo sensible, ya que el hombre como ser racional y habitante del mundo inteligible, no puede pensar la causalidad de su propia voluntad, sino bajo la idea de la libertad. "Con la idea de la libertad hállase, empero, inseparablemente unido el concepto de *autonomía*, y con éste el principio universal de la moralidad, que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres *racionales*, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos" [3]).

Como se ve, el *imperativo categórico* está menesteroso de un contenido, que recién llegará a haberlo por la generalización de una intención, de un querer individual, concretado en la máxima. Se eleva, entonces, la voluntad racional del hombre — el hombre para el *Iluminismo* lo era sólo en cuanto ser

1) Cfr. KANT. *Crítica de la Razón Práctica*. Trad. de V. E. Lollini. Madrid-Buenos Aires 1939, pág. 44.

2) Cfr. KANT. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Trad. de Manuel García Morente. Espasa-Calpe, Madrid 1932, pág. 67.

3) Cfr. KANT, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, pág. 115.

racional — a una voluntad legisladora universal, consumándose con esto, el trastrueque del *Sermón sobre la Montaña* por el *imperativo categórico*, y el de Dios por la *Razón* del hombre — ¡la deidad de la época!

Pero a medida que los vestigios cristianos se vaporaban, el mundo burgués era progresivamente trincado por la atonía moral. ¿Qué sucedía, entonces, con el suplente ético: el *imperativo categórico*, que se había quedado menguado y espectante? Es que el *deber* kantiano, suficiente en sí, que pasa por encima del principio fundamental de la moral que está definido por su contenido, que desdeña el Fin último a realizar o Bien absoluto del hombre — porque en ese caso estaríamos en presencia del criptoamoral *imperativo hipotético* — no justifica la raíz de la obligación moral, pues carece de un juicio de valor anterior que fundamente semejante obligatoriedad [1]).

La cosmovisión ética-optimista conformada por el idealismo *kantiano*, tan extraña a la naturaleza humana herida por el pecado original, muestra su trágico resultado con el panorama moral de nuestro tiempo. El subjetivismo filosófico de Kant, tiene su lógico corolario en la concepción del Derecho y en los principios de derecho público y cosmopolita, por medio de los cuales su *idealismo* ha querido realizar la igualdad y la libertad real del hombre, en tanto que ciudadano, y de los individuos, en tanto que miembros componentes de un mundo unificado jurídicamente.

Para mejor fijar la doctrina jurispolítica de Kant en la totalidad de su sistema filosófico, es necesario hacer previamente algunas apuntaciones sumarias sobre su antropología. En efecto; el hombre, como animal dotado de la *facultad de la razón*, puede hacer de sí un *animal racional;* y esto le lleva, primero, a su destino físico y prístino, que consiste en procurar la conservación de su especie como especie animal; segundo, a ejer-

1) "La vie moral sera una vie rationelle. Tout le monde se mettra d'accord sur ce point. Mais de ce qu'on aura constaté le caracter rationnel de la conduite morale son fondement dans la pure raison. La grosse question est de savoir pourquoi nous sommes obligés dans des cas oú il ne suffit nullement de se laisser aller pour faire son devoir". Cfr. HENRI BERGSON, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, 20me. Edition, París 1937, pág. 85.

citarla, instruirla y educarla para la sociedad doméstica; tercero, a *regirla* como un todo sistemático (ordenado según los principios de la razón) necesario para la sociedad; pero siendo en todo esto, lo característico de la especie humana, lo siguiente: que la naturaleza ha puesto en ella el germen de la *discordia* y querido que su propia razón saque de ésta, aquella *concordia* o, al menos, la constante aproximación a ella, de las cuales la última es en la idea el *fin*, mientras que de hecho la primera (la discordia) es en el plan de la naturaleza el *medio* de una suprema sabiduría para nosotros inescrutable: producir el perfeccionamiento del hombre por medio del progreso de la cultura [1]). La ley del deber formulada en el *imperativo categórico* es la regla de conducta de la vida moral que impone una sartal infinita de actos permisivos, vedativos y ordenativos. Del imperativo categórico se desprenden necesaria y lógicamente dos direcciones de la actividad espiritual, que ensambla toda la actividad moral. La una, exige un "conjunto de condiciones por las cuales el arbitrio de cada cual puede coexistir con el arbitrio de los demás según una ley universal de libertad" [2]), y es el fundamento del Derecho. La otra, impone obrar "como si la máxima de la acción debiera tornarse por la voluntad del sujeto, en ley universal de la naturaleza" [3]), y es el fundamento de la moral. Es decir, que como la voluntad individual está siempre en actitud de estallar en aversión contra el prójimo y tiende en todo momento a realizar su aspiración a una libertad absoluta y dominadora, se precisa de una orquestación para asegurar y equilibrar las libertades de cada uno, posibilitando su coexistencia. Esta ordenación la establece el Derecho, que surge en la concepción *kantiana*, como una lógica consecuencia del principio fundamental que cimenta la vida moral.

La ley que hace de la acción un deber, y, al mismo tiempo, de este deber un móvil, es una ley ética; la que, además, admite otro móvil que la idea del deber, es una ley jurídica. La conformación de la acción a la ley, sin ninguna consideración del

1) Cfr. KANT, *Antropología en Sentido Pragmático*. Trad. de José Gaos: Ed. Revista de Occidente, Madrid 1935, pág. 221-22.

2) Cfr. KANT, *Elements Metaphysiques de la Doctrine du Droit* (1er. partie de la metaphysique des moeurs). Trad. Barni, París 1853, pág. 43.

3) Cfr. KANT, *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres*, página 67.

móvil, se llama *legalidad* (*Gesetzmässigkeit*): pero cuando la idea de deber prescrita por la ley, es al mismo tiempo el móvil de la acción, se trata de la *moralidad* (*Sittlichkeit*).

Una vez que Kant ha aceptado esta concepción mecánica del Derecho, por la que establece que éste se refiere sólo al aspecto físico o externo de los actos, llega a la fórmula de que Derecho y poder de coacción significan una sola y misma cosa. "Como el Derecho en general no tiene por objeto sino lo que hay de exterior en las acciones, el derecho estricto, es decir, en lo que no entra ningún elemento perteneciente a la ética (*nichts Ethisches*), es el que no exige otro principio de determinación que de los principios exteriores; *porque* en tal caso él es puro *y no mezclado a ningún principio de virtud.* No se puede llamar derecho estricto sino lo que es enteramente exterior. Este derecho se funda sin duda sobre la conciencia que tiene cada uno de estar obligado a conformarse a la ley; *pero para determinar la voluntad de obediencia a esta ley, no es necesario invocar esta conciencia como un móvil y él no lo puede hacer sin perder su fuerza;* él se apoya únicamente sobre el principio de la posibilidad de una coacción exterior, de acuerdo, siguiendo a las leyes generales, con la libertad de cada uno" [1]).

La libertad y la ley, que mensura y ajusta a la primera, son los dos goznes en torno a los que se mueve el derecho. Pero a los efectos de que la ley sea eficaz y no un encomio vacuo, Kant cree necesario añadir un término medio, que es el *poder*; el cual, unido con aquéllos, hace fecundos estos principios. Con esta triada de elementos pueden concebirse las siguientes combinaciones:

A. Ley y libertad sin poder = anarquía.
B. Ley y poder sin libertad = despotismo.
C. Poder sin libertad ni ley = barbarie.
D. Poder con libertad y ley = República.

"Vese únicamente — dice Kant — que la última merece lla-

1) Cfr. KANT. *Elements Metaphysiques de la Doctrine du Droit*. pág. 46. El subrayado nos pertenece. Para la exposición crítica de la concepción de la moral y el derecho en Kant, y los problemas que ella ha suscitado, Cfr. A. PORRI, *Morale e Diritto en la Dottrina Kantiana*. Riviata Internazionale di Filosofía del Diritto. Anno XII, Fasc. III, 1932, pág. 385 y sig.

marse una verdadera constitución civil; pero sin que se aluda con ella a una de las tres formas del Estado, sino que por *república* se entiende tan sólo un Estado en general, y el antiguo brocardicon: *salus civitatis suprema lex est*, no significa: el bien sensible de la comunidad (la felicidad de los ciudadanos) debe servir de principio supremo a la constitución del Estado; pues este bienestar, que cada cual se pinta según su inclinación privada, de esta o la otra manera, no es idóneo para elevarse a ningún principio objetivo, como el que exige la universalidad, sino que aquella sentencia no dice nada más que esto: el *bien inteligible*, la conservación de la *constitución del Estado* existente, es la ley suprema de toda sociedad civil; pues ésta sólo existe por obra de aquélla" [1]).

En el plano de la concreción política, los miembros del Estado, unidos en vista de una legislación común, gozan de atributos jurídicos insitos a su naturaleza de ciudadanos, a saber: 1º la *libertad legal*, es decir, la facultad de no someterse a ley alguna que no haya consentido; 2º la *igualdad civil*, que consiste en no reconocer órdenes si no emanan de quienes tienen competencia para imponer una obligación jurídica, y que, a su vez, obligue a todos; 3º la *independencia* civil, que hace de cada ciudadano un sujeto que no le debe su existencia y su conservación más que a sus propias fuerzas y derechos, como miembro del Estado, sin depender consecuentemente de la voluntad de otro.

El Estado, cuyo presupuesto ideal es el contrato social, que porta en sí tres poderes (*trias política*) que descomponen la unidad de la voluntad general en el *soberano poder*, que reside en la persona del legislador, en el *poder ejecutivo*, que reside en la persona que gobierna, y el *poder judicial*, que reside en la persona que juzga. "Estos son como las tres proposiciones de un silogismo práctico — dice el sabio lógico de Köenigsberg — la mayor, que contiene la *ley* de una voluntad; la menor, que contiene el *orden* para conducirse de acuerdo con la ley; por último, la conclusión (la sentencia), que decide lo que es de derecho en el caso de que se trata" [2]).

1) Cfr. KANT, *Antropología en Sentido Pragmático*. pág. 230-31.
2) Cfr. KANT, *Elements Metaphysiques de la Doctrine du Droit*, página 112.

Esta concepción política-social del Estado expuesta por Kant, en conjunción con las concretas formulaciones de la técnica constitucional anglo-francesa, forman unidas el contenido liberal y democrático que a lo largo del siglo XIX gozó de estimación dogmática, y sobre el cual se ha formado y constituído el Estado de Derecho. Por otra parte, en el mismo derecho descualificado de Kant, reducido a mecánica de la seguridad y apenas salvado en sus apariencias por el *pathos* de su concepción moral, ya atisba el logicismo normativo de los neokantianos de nuestros días. Además, la absolutización que hiciera, contradiciendo sus propios supuestos morales-racionales, de la validez del derecho positivo [1]), prenuncian en su doctrina, como León Duguit lo avistó con largueza, los primeros elementos de la concepción *hegeliana sobre la deificación del Estado* [2]).

En páginas subsiguientes veremos cómo este subjetivismo racionalista de Kant, que destaca los derechos esenciales de la persona como prerrogativas de la razón enfatizada por su crítica gnoseológica, aliado a la acuñación jurídica definitiva que hiciera la Revolución francesa de los derechos de la libertad obedeciendo a los requerimientos sociales de la burguesía políticamente dominante, proyecta sobre el siglo XIX la realeza victoriosa del Liberalismo.

V

FORMACIÓN HISTÓRICA DEL ESTADO DE DERECHO LIBERAL-BURGUÉS

Necesitamos retrotraernos al umbral de la modernidad para aprehender el nacimiento y desarrollo del Estado *moderno*, considerado como activa formulación en el mundo social-his-

1) Cfr. HÄNSEL, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, Berlín 1926, pág. 58 y sig.

2) Cfr. LEÓN DUGUIT, *J. J. Rousseau, Kant et Hegel*. Extrait de la Revue du Droit Public et de la Science politique en France et á l'etranger París 1918, pág. 30 y sig.

tórico, del cual, su última etapa en crisis — el Estado de derecho liberal-burgués — es el objeto de nuestro estudio.

Cuando se agota el mundo medioeval, hemos visto cómo surge una cosmovisión antropocéntrica que engendra el subjetivismo y condiciona la concepción inmanente del Estado soberano; ahora, seguiremos su itinerario, dualizando pensamiento y vida al solo efecto metódico, ya que en una instancia superior del conocimiento se considera extinguida esta descomposición regional, y las partes se reintegran en el conjunto estructural, que es lo que tiene realidad.

A partir del Renacimiento, que inmanentiza los fines del hombre y del poder político, se transforman las *poliarquías* — un conglomerado de sujetos de poder, territorialmente difusos y sólo pausadamente adunados — en unidades de poder político, permanente y rígidamente organizadas, que tienen un solo ejército, pero estable, una única jerarquía burocrática, una organización jurídica fija y general, así como también disponen de una superlativa y excluyente soberanía que posee la competencia de dotar las competencias. A través de esta concentración en una eficiente unidad política de los atributos de poder, sean burocráticos, militares y económicos — que primeramente fué posible en las Repúblicas de la alta Italia por el temprano desarrollo de la economía monetaria — recién aparece el monístico poder político, que distingue característicamente al Estado *moderno* del *País medioeval* [1]).

Bien vale que, antes de seguir, hagamos una ligera digresión acerca de la significación singular de la palabra Estado. Fué, precisamente, en una de las Repúblicas italianas del Renacimiento, Florencia, donde vivió Niccolo Machiavelli, cuyo libro más célebre introduce el nombre "lo Stato", para la designación del nuevo *status político* [2]). Machiavelli comienza su *Príncipe*: "Tutti gli *Stati*, tutti i dominii che hanno avuto ed hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono o repubbliche o princi-

1) En esta esquemática exposición de los supuestos históricos del Estado *moderno* seguimos de cerca el capítulo que Hermann Heller le dedica al tema, Cfr. HERMANN HELLER, *Staatslehre*, pág. 125 y sig.

2) ORAZIO CONDORELLI, *Per la Storia del Nome "Stato" (Il Nome "Stato" in Machiavelli)*, Modena 1923; F. COLLOTTI, *Machiavelli. Lo Stato*, Modena 1939.

pati", con lo que da la genérica designación técnica de Estado a toda relevante y permanente organización de poder político. Durante el curso de los siglos XVI y XVII la nueva acepción que se le da a la palabra "Stato", y que designa justamente una nueva estructura concreta-histórica, es receptada en las lenguas española, francesa, alemana e inglesa. *Estado* en español, *Etát* en francés, *Staat* en alemán, *State* en inglés, muestran que la concepción de un poder político monístico, su activa realización, y la nominación correspondiente, se expandió dominante por toda Europa [1]).

El desarrollo de plasmación del Estado moderno está caracterizado por la transferencia de los instrumentos de dominación y los atributos de soberanía, desde la propiedad privada de los feudales a favor de la propiedad del Príncipe absoluto, y más tarde, a favor del Estado.

Un complejo de eventos sociales, de las más diversas índoles y de las más encontradas direcciones, tramaron la textura histórica. Así, con la modificación de la técnica guerrera, que consistió en el empleo creciente de cañones y armas manuales de fuego, hizo necesaria la creación de un ejército permanente y adiestrado, debido a lo cual los soldados quedaban económi-

1) "Esta breve excursión en el mundo de las palabras no está desprovista de importancia práctica. Desde luego, que una vez reconocido que la palabra "Estado" es un término "moderno" que sirve para designar una noción "moderna", se deduce en buena lógica que no debería jamás emplearse (al menos sin precaución) para designar formaciones políticas anteriores a su aparición. Hablar del problema de los orígenes del Estado, importa imaginar lo más lejano de las sociedades humanas, los comienzos de un poder que no puede ser llamado aún político — desde que, el análisis descubre elementos que nosotros llamamos místicos, económicos y políticos, todos confundidos e indiferentes — y esto es dar lugar a una confusión de ideas intolerable. Deben ser considerados como origen del Estado, solamente cuando comienza a existir un organismo que, a los hombres del siglo XVI, se le aparece como tan novedoso que sienten la necesidad de dotarlo de un nombre: un nombre, que los pueblos en la misma época se lo trasmiten unos a los otros. Pero, segunda consecuencia de tales consideraciones: no hay lugar para hacer, a través de la Edad Media y la Antigüedad, una excavación para encontrar los puntos de contacto y los antecedentes de una institución que, los mismos autores de su nacimiento, tienen la sensación de que es, no una continuación, sino: una innovación. Cfr. LUCIEN FEBVRE, *De l'Etat Historique a L'Etat Vivant. A Travers les Mots*, en: *Encyclopédie Francaise X, L'Etat Moderne*, pág. 10-08-2.

camente pendientes de sus pagas. Con esto, el Príncipe, se libra de la tornadiza fidelidad de sus vasallos, ganando el Estado el manejo único de las fuerzas armadas, al mismo tiempo que hiere de muerte el preponderante papel político y militar de los caballeros. Lo costoso de la nueva técnica guerrera exigió la creación central de los medios militares, que a su vez, apuró una reorganización de la hacienda pública. Recién, con esta forma de gobierno financiero, se pudo sustituir al ejército vasallo, de servicio intermitente e inseguro, por una organización militar continuada y rígida, cuya dirección está concentrada en el gobierno del Estado.

También las *poliarquías* feudales se mostraron incapaces de afrentar los problemas de gobierno, cualitativa y cuantitativamente acrecidos, de una sociedad dinamizada por el *Salve lucrum!* — consigna de los tenderos romanos actualizada por el burgués — y complicada por el predominio del factor económico, que, como lo hemos visto, había adquirido sustantividad y fines propios. El Estado debió hacerse cargo de un sinnúmero de problemas de gobierno, verbigracia, la dirección cultural, muy especialmente de los modos pedagógicos; las cuestiones técnicas-económicas provenientes del tránsito; la justicia, etcétera, que hasta allí habían competido a la Iglesia, a los señores feudales, a la familia o a las instituciones urbanas.

Así como la unificación y estabilización de las fuerzas militares se consiguió por medio de una organización planeada, también en los otros sectores administrativos se hizo indispensable recurrir a una *desfeudalización*, para erigir, en cambio, una racionalización técnica y unitaria del poder político. Entonces, hubo de montarse una organización burocrática escalonada jerárquicamente y con la competencia preestablecida de los funcionarios idóneos designados por el gobierno y a quien le quedaban, por lo tanto, económicamente dependientes. Por medio de esta jerarquía administrativa el Estado se corporiza sólidamente, condicionando la relativa estática de su estructura, y recién se hace efectivo y eficiente el proceder relevante del Estado.

Ejército permanente y burocracia constante, tuvieron por premisas la regularidad del gobierno financiero del Estado, que exige un sistema de impuestos reglados y entradas pre-

determinadas. Los sujetos del poder político en la Edad Media, desconocían completamente los presupuestos financieros, pues nunca existió una separación del erario con el patrimonio de los príncipes. Ahora bien: estos cambios fueron posibles cuando la economía burguesa-monetaria, que pone en circulación la riqueza mueble de valor cambiario, supera a la economía patrimonial que determinaba en gran parte la dependencia política-económica del Príncipe y los estamentos para con el feudal. Sabido es que el derecho feudal no había previsto otra forma de propiedad que la tierra; pero los usureros judíos de Francia y de España, la liga Hanseática en Alemania e Italia, los piratas normandos del Norte y las corporaciones artesanas de las "ciudades libres" introducen una forma de propiedad menos visible, y consecuentemente, menos controlable en las transacciones económicas: el *dinero*. Aunque la burguesía — consubstancialmente unida en su existencia con esta forma de propiedad — tuvo que vencer dos serias dificultades: los tribunales de la Iglesia que impedían la "usura" y la política de los nobles que rehusaban acordar las "libertades" necesarias [1]).

Entre los elementos que contribuyen a la formación del

1) "El poder central, rey, príncipe o soberano, súbitamente se desembaraza de sus rivales: políticamente él ha devenido todopoderoso. Los vasallos rebeldes, que hacían temblar al Rey-holgazán, son transformados a través de un cuarto intermedio de parlamentarismo en flexibles cortesanos prosternados ante el Rey-Sol. Dependen de él, porque sólo las fuerzas militares que posee en sus ejércitos mercenarios pueden reprimir las tentativas de rebelión de los rústicos exasperados. Mientras que con la economía natural la corona estaba casi siempre ligada con los paysanos y las ciudades contra la nobleza, nosotros tenemos ahora el absolutismo, surgido del Estado feudal, en alianza con la nobleza, contra los representantes de los caudales económicos. A partir de Adam Smith es común representar esta transformación, de tal manera que aparece el estúpido hidalgo pobre vendiendo su derecho de primogenitura por un plato de lentejas, abandonando la dominación soberana por cosas fútiles. Nada es más falso que este punto de vista. La verdad es que la economía monetaria basta, por sí sola, para aumentar la fuerza política del poder central, hasta tal punto que toda resistencia por parte de la nobleza sería insensata. Con el *dinero* se puede equipar perfectamente a jóvenes paisanos y hacer soldados de profesión, quienes en masas compactas no se dejan vencer por la tropa poco homogénea del ejército señorial. Cfr. FRANZ OPPENHEIMER, *L'Etat, ses Origines, ses Évolution et son Avenir*. Trad. de M. W. Horn, París 1913, pág. 186-88.

Estado moderno, debe ser considerada muy especialmente la aparición, durante el siglo XVI, y su creciente desarrollo, durante los siglos XVII y XVIII, de la ciudad industrial, de las grandes y populosas urbes con cientos de miles de habitantes [1]), cuya aparición llena de júbilo a los contemporáneos:

"Una ciudad entera, construída con magnificencia parece salida por milagro de un viejo foso, y nos hace pensar, con sus tejados soberbios, que todos sus habitantes son dioses o reyes".

(CORNEILLE, *Le menteur*, acto II, escena V)

Las ciudades son sostenedoras y aliadas del poder central, porque de esta manera sus pobladores — pertenecientes en su gran mayoría al *tercer estado* — escapan a la férula feudal. Los nuevos ciudadanos son siervos arrebatados a los fundos feudales, que van debilitando su fuerza productora y militar en la medida que la ciudad se fortifica. La ciudad ofrece sustituir la sujeción al suelo por una libertad cívica urbana que exime, a quienes se vienen a avecindar a ella, del servicio militar y de las gabelas del señor, que les garante el derecho de propiedad privada, de libertad de herencia y de matrimonio. Por eso, la norma fundamental del derecho foral de la Alta Edad Media: *el aire de la ciudad hace libre (Stadtluft macht frei)*, es defendido con bizarría por la naciente clase social

1) "Ya en el siglo XVI se eleva a 13 o 14 el número de las ciudades con 100.000 y más habitantes. En primer lugar figuran las ciudades italianas: Venecia (en 1563, con 168.627; en 1575, con 195.863), Nápoles (240.000), Milán (cerca de 200.000), Palermo (en 1600, aproximadamente 100.000), mientras Florencia, en 1530, sólo tenía 60.000 habitantes. Inmediatamente vienen las ciudades españolas y portuguesas: Lisboa (en 1629, 110.800), Sevilla (a fines del siglo XVI, 100.000 aproximadamente). Luego las flamencas: Amberes (en 1560, 104.972), Amsterdam (en 1622, 104.961). Vienen, por último, París y Londres. París, contra cuya excesiva extensión se publicaron edictos reales a mediados del siglo, retrocedió notoriamente en cuanto al número de habitantes, a consecuencia de las guerras religiosas. En 1594 tenía, aproximadamente, 180.000. Londres creció rápidamente y a fines del siglo adquirió todos los caracteres de las grandes urbes como se desprende claramente de una disposición dictada por Isabel en 1602. En el período de esta Reina podemos fijar en 250.000 el número de habitantes". Cfr. WERNER SOMBART, *Lujo y Capitalismo*. Trad. de Luis Isabal, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1928, pág. 43-44.

burguesa, y el poder central, interesado en acrecentar las ciudades en desmedro de los díscolos feudales, acentúa su vigencia consagrándolo en el nuevo derecho instituído [1]).

Es de hacer notar que son fuertes motivos políticos los que impulsan este desarrollo económico, pues la concentración del poder estatal activa sin pensarlo la forma económica capitalista; así, por ejemplo, con el periódico recolectamiento de los impuestos se estimuló la circulación económica, y con los grandes ejércitos permanentes se posibilitó la producción y venta en grandes escalas de las mercancías. Recién, con el *mercantilismo*, fué estimulado en forma consciente y planeado el desarrollo económico para la fortificación del poder político. El *mercantilismo* se basa en la estimación de los metales preciosos, amonedados y amonedables, como los protofactores del enriquecimiento del Estado. A tales efectos, es indispensable organizar la industria y el comercio; reglamentar la primera de modo que se pueda producir con el mínimo costo — medidas poblacionistas, máximo legal de salarios, régimen de trabajo forzoso, creación de manufacturas reales; reglamentar el segundo, con el propósito de reducir las importaciones e impulsar las exportaciones. Resumiendo esquemáticamente, podría definirse el *mercantilismo*, que es el último tramo económico para arribar al Estado absolutista, con los siguientes conceptos económicos: crisohedonismo, socialismo monárquico, balanza comercial favorable, exclusivismo marítimo y colonial, severo celo internacional.

La sustantivación del Estado como eficiente unidad política, militar y económica solamente pudo adquirir realeza cuando se corporizó también como peraltada unidad de decisión. El proceder relevante del poder político exige un *ius certum* válido para todo el ámbito estatal, un sistema único y hermético de reglas escritas, en cuyo comienzo se hizo con la recepción del derecho romano; también, la coordinación en la división del trabajo burocrático hace necesario un ordenamiento jurí-

1) Para un conocimiento completo de dicha norma de derecho foral medioeval, y sobre todo, para el estudio de la consagración legislativa singular en los distintos Estados europeos, nos remitimos al capítulo especial que le dedica ROBERT VON KELLER, *Freiheitsgarantien für Person und Eigentum im Mittelalter*, pág. 118-41.

dico que deslinde y fije las competenecias de los funcionarios.

Ahora bien, si a esta unidad excelsa de dominación, que es el Estado, la quisiéramos representar como un *status*, no es suficiente con exponer un derecho conceptualmente sistematizado para las relaciones jurídicas privadas, sino que debe llegarse a lo mismo con las relaciones de soberanía, y justamente. en esta necesidad organizadora, tienen sus orígenes las Constituciones escritas. La novedad no consiste, como se ha creído, en la primitiva consagración de los derechos individuales de la libertad que durante la Edad Media se convinieron entre los Príncipes y los vasallos fijándolos en las "Cartas", sino que ella atinca en la sanción de una *ley constitucional escrita*, en el sentido de una decisión política total, que ordene de manera duradera los futuros procederes estatales. Se sustituye la *ratio status*, omnipotencia incontrastable del Príncipe, por el *ius certum*, normatización permanente de las funciones estatales. El primer ejemplo de una moderna constitución escrita es el *Instrument of government* de Cromwell, del año 1653, y que como su fautor lo expresaba, tenía por objeto dar una regla fija, algo que fuera para el gobierno análogo a la Carta Magna, permanente e inviolable: *"In every government there must be Somewhat fundamental, somewhat like a Magna Charta, which should be standing, be unalterable"* [1]).

Si a la concepción renacentista del Estado que, como lo hemos visto, era potencialmente amoral y que a partir de Machiavelli ganó señorío excluyente en los espíritus europeos, la integramos estructuralmente con el proceso de concreción histórica-social que a partir del siglo XVI se venía realizando, como lo acabamos de reseñar, tenemos como resultante la primera formulación activa del Estado moderno: el *Estado absoluto*, con la ínsita paganización del poder, venero de todas las especies de demasías, y a quien los revolucionarios de Francia creían verlo en su realísima objetividad en las mazmorras de la Bastilla y en la testa coronada de Luis XVI.

Pero a extramuros de la ciudadela monárquica venía acrecentándose una *clase de auxiliares de la realeza o clase de*

1) Cfr. GEORG JELLINEK, *Teoría General del Estado*. Tomo II, página 175, nota 2.

dependientes, como George Sorel denomina a la burguesía liberal, que había nacido cuando la rígida austeridad cristiana-medieval comenzó a relajarse, que recibió su espíritu mundano del Renacimiento y la legitimación moral de la Reforma, y que en una coyuntura propicia hace su aparición como protagonista en el proscenio de la Historia.

La burguesía, que se abreva en la cosmovisión renacentista, tiene el mismo espíritu que condiciona al nuevo Estado, a la nueva religión, a la nueva ciencia, a la nueva técnica y, también, a la nueva vida económica. Está penetrada por el impulso de empresa que le hace ganar el mundo, que lo libera de los mandamientos éticos de la religión, que con la ciencia descifra los enigmas del cosmo, que con la técnica domeña la naturaleza, que descubre continentes, mares y rutas. Pero como sus fines eran puramente terrenales, afincó sus impulsos en las actividades materiales, con lo que derrumbó una economía mediatizada a la ética, limitada a la mera satisfacción de las necesidades, basada en la sobriedad, mantenida siempre en situación estática y equilibrada, para levantar, en cambio, una economía individualista y lucrativa. Junto a este espíritu de empresa, agudizado en el campo económico, surge el *espíritu de acumulación*, que ha procurado a la vida económica de la modernidad una ordenación segura, una exactitud de cálculo, una fría determinación de amontonar riquezas, que fué eficiente por espacio de unos siglos en los estratos inferiores de la sociedad, entre los sujetos económicos de la vida urbana, entre los mercaderes y artesanos. El espíritu de empresa, que empuja a la conquista y a la adquisición, y el espíritu de acumulación, que aspira a ordenar y conservar, son los dos elementos componentes del *espíritu burgués* en la plenitud de su conformación, que mundaniza los fines de la vida, y que, más angostamente, concluye imprimiendo a la existencia humána un excluyente sentido económico.

Entrado el siglo XVIII, la burguesía, que a la sazón posee todos los elementos de una *clase social*, se objetiva en una comunidad real y efectiva — a quien informa un orbe mental concreto — y que aspira al dominio político para realizarse plenamente en un sistema de Cultura que universalice su *ethos*

propio [1]). Antes, procuraremos dar algunas nociones necesarias para entender lo que significa sociológicamente el concepto de *clase social*.

La diversificación de la sociedad en grupos sociales, a quienes integran individuos que desempeñan una misma función, con la mentalidad genérica que impone la tarea profesional, tiene la evidencia del dato, y, a partir de las observaciones del fisiócrata Baudeau — en la *Introduction a la philosophie économique* (1771) — su concepto también aparece con nitidez, aunque visto con la unilateralidad burguesa: la distinción de *clases sociales* con fundamento puro y exclusivamente de orden económico. En cambio, la realidad es que los *estamentos profesionales* se encuentran vertebrados con una cierta ordenación jerárquica; y en la cima de la sociedad, a uno de ellos, ensanchado como *clase social* con conciencia y aspiraciones políticas de ser el "*todo*", además de su específica labor, le corresponde la función representativa del dominio político. En consecuencia, el criterio decisivo de *clase social* es político y no profesional; con este último criterio no podríamos obtener el concepto de clase social, sino, a lo sumo, el de *estamento profesional*, que puede ser una preclase.

Pero la más seria dificultad para definir la clase social en términos científicos y delimitar sus contornos precisos — anota Francisco Ayala — viene de que dicha formación histórica es un complejo objetivo-subjetivo a quien integran, un contenido de conciencia compartido: la *conciencia de clase*, y la estructura real de una comunidad viva donde toma cuerpo el dato

1) La acepción de "burguesía", como una *clase social*, la encontramos por primera vez en una correspondencia del embajador veneciano Pietro Duodo (1598). Duodo divide en dos brazos al "tercer estado" francés: la clase agraria y la burguesía. Dice así: "*L'altra sorte poi di genti del terzo stato, che si nomina borghesi, si puó divider in due parti: l'una é quella dei mercanti, e l'altra degli uomini di roba lunga*". Cfr. *Le Relazioni Degli Ambasciatori Veneti*, edic. Eugenio Alberi, 1863, pág. 157-9.

En el siglo XVIII, Savary des Bruslons define la burguesía como la clase social ni noble, ni eclesiástica, ni de la alta magistratura, sino como la que integran aquellos que "*son néanmoins, par leurs biens, par leurs richesses, par les empleois honorables dont ils sont revetus, et par leur commerce, fort au dessus des Artissans et de ce qu'on appellele le peuple*". Cfr. *Dictionnaire de Commerce*, ed. 1759, palabra: *Bourgeois*.

de conciencia. "La conciencia de la comunidad de vida y de destino es lo que mantiene a cada clase social apretada en sí, coherente, unida por un lazo de fidelidad radical que, en último término, responde al instinto de conservación: pues se trata de conservar la integridad de la persona individual dentro de sus estructuras psíquicas fundamentales, y se trata también de conservar las estructuras sociales que son moldes de aquéllas y condición de las vidas que discurren por su cauce [1]).

Esta conciencia de clase se objetiva — la sola coyunta psíquica no basta para crear una clase social — en una sustantiva comunidad de individuos que desempeñan una función social homogénea, con la privativa mentalidad que ésta impone y con la suficiente fuerza para intentar el predominio político de la sociedad. ¿Por qué, esto último, que la clase social tiende naturalmente hacia el predominio político para universalizar en un sistema cerrado de Cultura su propia cosmovisión? Es — cabe responder con el precitado sociólogo — porque la clase social, en cuanto comunidad de vida y destino, se halla dominada por un *cthos* propio, es decir, por una cierta y peculiar constelación de valores que se afirman incondicionalmente para realizarse en plenitud, para imponerse con exclusividad. "Este *ethos*, que presta sentido a su tradición y orienta su desenvolvimiento futuro como unidad histórica, no expresa un cuadro valorativo arbitrario; más bien, se encontrará en conexión con la actividad funcional a que el grupo se halla consagrado, respondiendo a una visión del Universo que corresponde a su mentalidad" [2]).

Puede decirse, entonces, de un modo general, que en contacto conociente con estos *momentos* sociológicos caracterizados por la conquista del predominio político por una clase social nueva, nos encontramos con un punto de partida: un *mundo* en crisis, cuyo *ethos* es puesto en duda; con el agente

1) Cfr. FRANCISCO AYALA. *Notas para una Sociología de las Clases Sociales*, en: *Universidad*. Publicación de la Universidad Nacional del Litoral T. 8, mayo de 1941, pág. 175.

2) Cfr. FRANCISCO AYALA, obr. cit. pág. 176. Para un estudio completo de las clases sociales Cfr. M. HALBWACHS. *Dès Classes sociales*. di Libraire Félix Alcan, París 1937; Arthur Bauer, Des classes sociales, Analyse de la vie sociales, París 1902.

activo del movimiento de sustitución: una clase social; y con un fin: universalizar en un acabado sistema de Cultura el *ethos* de esta clase social.

Tal era la precisa situación en que se encontraba la clase burguesa en los pródromos de las revoluciones del siglo XVIII. Su origen común que remonta a los *mercatores* de los burgos de la alta Edad Media, sus afines intereses económicos que defender de la arbitrariedad del Estado absoluto y de las restricciones éticas de la Iglesia, la universalización de la mentalidad propia al *homo aeconomicus* y la vigencia de una específica escala conceptual de valores que emerge de su concepción del mundo y del hombre, a la par que la estructura en la viva comunidad de una clase social, la dota de todos los elementos esenciales para imponer su predominio político, y, con ello, realizarse plenamente en todos los distritos de la Cultura.

Este agregado de individuos, de familias y de grupos, había devenido *clase burguesa* en la progresión que sus integrantes cesaban de ser cristianos. Nuevos hombres que eran dueños de un mundo nuevo que había desterrado de su seno a Dios y al demonio, donde no hay ya pecadores ni santos y donde no se conocen más las angustias ni los éxtasis de antaño. El Dios nuevo, de la burguesía, que es el Dios del *Deísmo* — un Dios meramente constituyente del Universo —, que no impera sino sobre la naturaleza y que su providencia se siente sobre los cuerpos sólo en su "constitución", deja señorear al hombre en su lugar, y este hombre es suficiente en sí para todo lo que concierne a su destino. Las leyes naturales determinan el curso de los astros y todo lo que pasa en la tierra; y Dios, como un buen rey constitucional, deja gobernar a la ley, se abstiene de intervenir en el preciso curso de las cosas y de quebrar el orden perfecto y preestablecido en la creación. Se atempera menos el poder divino que el ejercicio de este poder, o, como decían los *jansenistas* aludiendo la doctrina de los jesuítas, se "reducen y restringen" los derechos de Dios. Este es el Dios *constituyente*, a quien la burguesía reconoce como el organizador de las cosas del mundo, de manera que, desde la constitución del cosmo, todo está justamente preestablecido por leyes naturales aprehensibles por la razón; y, además, éste es el Dios *neutro* que se abstendrá de intervenir

en sus decisiones cuando los hombres, prudentes y razonables, reglen sus propios destinos. Porque la burguesía reconoce la necesidad de un Dios severo y de un averno expiador que sirvan para la recompensa o el castigo de quienes no conformaron su conducta mundana a la escala de sus valores morales: "en el régimen constitucional que ella extiende a todo el Universo, Dios será algo así como el poder ejecutivo de la conciencia burguesa para el más allá" [1]).

El burgués es el *homo aeconomicus* que al sobreestimar el valor de utilidad lo antepone a éste en sus relaciones vitales; que todo lo convierte en instrumento de conservación de la vida, de lucha natural por la existencia. El semejante es una energía trabajadora, la naturaleza un medio de producción y la vida entera se desenvuelve con la forma de un proceso generador de riquezas [2]).

En el plano de las estimaciones morales, la burguesía invierte el orden jerárquico de los valores, mediatizando los excelsos del espíritu al valor de utilidad; la inversión de la valoración se manifiesta, sobre todo, — expresa Max Scheler en páginas de insuperable vigor — en que los valores profesionales del comerciante y del industrial, los valores de las cualidades con que este tipo de hombre prospera y hace negocios, son exaltados al rango de valores morales *universalmente válidos* y aun "supremos". Prudencia, rapidez de adaptación, intelecto calculador, inclinación hacia la seguridad de la vida y del tráfico universal, o las cualidades capaces de producir estas condiciones: espíritu de contabilidad en todas las cosas, de continuidad en el trabajo y la labor, ahorro, exactitud en el cumplimiento de los contratos, son virtudes que reemplazan las del cristiano-medioeval: el denuedo, la valentía, la decisión de sacrificio, la grandeza de alma, la altivez, el arrojo que desprecia el cálculo, el culto del honor, la indiferencia ante los bienes económicos, la fidelidad a la familia y a la estirpe, la sumisa humildad ante los designios de Dios, la comezón de eternidad, tan bien expresado en el "muero porque no muero"

1) Cfr. B. GROETHUYSEN, *Origines de L'esprit Bourgeois en France. L'Église et la Bourgeoissie*, París 1927, pág. 123.
2) Cfr. WERNER SOMBART, *Der Bourgeois*, München 1923, pág. 149 y siguientes.

de Santa Teresa de Jesús. La transformación es aún más profunda en los conceptos, aunque los mismos términos se sigan empleando para la designación. Así, verbigracia, con el *dominio de sí mismo*, que antaño tenía el sentido de que con él se revelaba, sobre todo, la soberanía de la persona espiritual sobre el caos de los impulsos sensibles, la caballeresca voluntad de dominio sobre las inclinaciones, el orgulloso sentimiento de la fuerza para acabar con ellas prescindiendo de las consecuencias más o menos favorables para los propios fines utilitarios. En el burgués, la *templanza*, la *probidad*, la *moderación*, resultan un simple medio para encauzar felizmente los negocios y eliminar, en lo posible, al concurrente; y cuando este fin no existe, esas cualidades no son positivamente valores. La *fidelidad* era la natural continuidad y persistencia de un sentir amoroso y leal, y el hombre fiel hubiera considerado como un ultraje toda exigencia de *promesas* obligatorias y de relaciones *contractuales*, que ponen en duda, precisamente, esa continuidad natural de la devoción y erigen, a cambio de ella, una garantía artificial. Para el burgués, la *fidelidad* es la mera disposición al cumplimiento práctico de las promesas y contratos. La *veracidad* era antaño estimada, sobre todo, como la valentía de la confesión, como la repulsa a la sumisión de las valoraciones e intereses ajenos, a los cuales el embustero se somete, por lo menos, momentáneamente. El burgués, en cambio, tiene cada vez más el sentido de que no se debe pensar ni hacer nada que no se pueda decir ante el tribunal de la moral social y la opinión pública. "El *ahorro* era apreciado antaño como una expresión menor de la misma tendencia que se encarna en el ideal evangélico de la *pobreza voluntaria;* se le consideraba nacido de la idea de sacrificio; y, por otra parte, era estimado como una forma de aptitud vital (no de *virtud*) en los pobres, y sólo en éstos. Ahora, sin atender a la idea de sacrificio ni al ideal evangélico, es realzado como una *virtud* — y, lo que es decisivo, como una *virtud* de los ricos —, aunque conservando el término su *pathos* cristiano. Agudamente, hace resaltar Sombart, en sus consideraciones sobre Alberti: *Esto fué lo inaudito, lo nuevo: que alguien tuviese los medios y, sin embargo, los guardase inempleados.* La idea del ahorro apareció en el mundo. Pero no del ahorro forzoso,

sino del ahorro voluntario; del ahorro, no como necesidad, sino como virtud. El administrador ahorrativo es ahora el ideal, incluso de los ricos, por cuanto se habían hecho *burgueses*" [1]).

En el plano de las realizaciones históricas, la burguesía, objetivada a la sazón en clase social, acrece su predominio económico y con ello gana las posiciones llaves de la colectividad. Este desarrollo, en proporciones tan extraordinarias, hace que la burguesía tome conciencia de su realidad y poderío de *clase*, y se sienta con una capacidad de dominio político que le hace exigir para sí, aún no el control absoluto de las palancas de mando político, sino la colaboración en el gobierno del Estado, y muy especialmente, la garantía de un Estado fundamentalmente neutro y abstencionista frente a la Sociedad, la Cultura y la Economía.

Es notable la exactitud con que Sieyes — "el oráculo del tercer estado", como lo llama Etienne Dumont [2]) — trasunta el tremendo y firme alegato de la burguesía que solicita el reconocimiento jurídico y político de su prominencia social:

> "Primero: ¿Qué es el tercer estado? - Todo".
>
> "Segundo: ¿Qué ha sido hasta el presente en el orden político? - Nada".
>
> "Tercero: ¿Qué es lo que demanda? - Devenir alguna cosa".

Una vez que Sieyes sumariza de manera tan contundente las exigencias revolucionarias de la nueva "sociedad", fundamenta la siguiente aseveración: "El tercer estado es una nación completa". "¿Qué se necesita para que una Nación sub-

1) Cfr. MAX SCHELER, *El Resentimiento en la Moral.* Trad. de José GAOS. Buenos Aires 1938, pág. 199 y sig.

2) Cfr. ETIENNE DUMONT, *Souvenirs sur Mirabeau et sur les Deux Premieres Assemblées Legislatives*, París 1832, pág. 5. La obra de Emmanuel Sieyes, titulada: Qu'est-ce que le Tiers Etat?, cuya influencia en los pródromos de la Revolución francesa resulta obvio destacar, fué publicada en los primeros días del mes de febrero de 1789. En el mismo año se hicieron cuatro ediciones, e inmediatamente fué vertida al alemán por K. F. Crámer. Para el estudio crítico de sus ideas políticas, Cfr. KOUNG-YOEH, *La Théorie Constitutionnelle de Sieyes*, París, 1937.

sista y prospere?", interroga Sieyes, para contestar: "De los trabajos particulares y de las funciones públicas". "Todos los trabajos particulares pueden resumirse en cuatro clases: 1º) La tierra y el agua suministran la materia prima de las necesidades del hombre, por lo que la primera clase en el orden de las ideas será la dedicada a los trabajos del campo. 2º) Desde la primer venta de las materias hasta su consumación o su uso, una nueva mano de obra, más o menos multiplicada, agrega a estas materias un segundo valor, más o menos compuestos. La industria humana llega de esta manera a perfeccionar los beneficios de la naturaleza, y a doblar, decuplicar, centupublicar el valor del producto. Tales son los trabajos de la segunda clase. 3º) Entre la producción y la consumación, como también entre los diferentes grados de producción, existe una multitud de agentes intermediarios, útiles tanto a los productores como a los consumidores; éstos son los mercaderes y los comerciantes. Los comerciantes, que atienden continuamente las necesidades de lugar y tiempo, especulando sobre el provecho del cuidado y del transporte; los mercaderes, que se encargan en último análisis de la venta, sea al mayor sea al detalle. Este género de utilidad caracteriza a la tercer clase. 4º) Sobre estas tres clases de ciudadanos laboriosos y útiles que se ocupan del *objeto* propio a la consumación y el uso, hay en la sociedad una multitud de trabajos particulares y de suyo directamente útiles o agradables a la persona. Esta cuarta clase comprende desde las más distinguidas profesiones científicas y liberales, hasta los servicios domésticos menos estimados. Tales son los trabajos que sostienen a la sociedad". "¿Quién los soporta?" — interroga con polémico estilo combativo para acentuar su rotunda contestación: "El tercer estado" [1]).

Una vez que Sieyes expone la precedente concepción económica (=burguesa) de la Nación (=Tercer estado), recuerda que la función pública — a las que considera como posiciones lucrativas y honoríficas del Estado en oposición a las penosas faenas de la Sociedad — están monopolizadas por las órdenes

1) Cfr. EMMANUEL SIEYES, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, pág. 27 y siguientes.

privilegiadas de la Espada, la Toga, la Iglesia y la Administración. Con el objeto de poner fin a este *status* de sinrazón, el *tercer estado*, que Sieyes lo muestra como el auténtico poseyente de las cualidades excelsas que se atribuyen los cuadros privilegiados, requiere el ser partícipe en la formación de la voluntad política de la colectividad, además, que su ingénita suspicacia moderna le hace doblar sus precauciones, al exigir atajos para que el Estado quede interdicto de actuar en el interior de una ciudadela — donde se guarecen: Religión, Cultura y Economía — reservada para la exclusiva y libre competencia de la Sociedad.

Las exigencias de la burguesía de una forma de Estado que le garantiera la juridicidad formal, su intervención en el gobierno, el respecto al reducto de las *libertades* — su formulación histórica-social conformará el Estado de Derecho liberal-burgués — venían abonadas por perentorios requerimientos doctrinarios, resumidos en el siglo XVIII, con un específico sello racional y subjetivista, por las teorizaciones de Rousseau y Montesquieu, por la filosofía del *Iluminismo* [1]) y por la doctrina de una economía empirista e individualista.

Con Rousseau, llega a la plenitud de su conformación la teoría del *contrato social* que efunde la Reforma y cuyo máximo exponente había sido Althusio. Con esta concepción contractualista, que a partir del Renacimiento se venía haciendo valer como legitimación inmanente del Estado, tiene el *tiers état* la fundamentación teorética para su exaltación política. La *volonté générale*, que según Rousseau es "siempre justa y tiende a la utilidad pública", que no puede errar y que es "constante, inalterable y pura" — voluntad objetiva y universal que difiere de la *volonté de tous*, que es el mero ensamblamiento aditivo de las voluntades particulares [2]) — tiene su

1) "La *Ilustración* es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *Sapere aude!* Ten valor de servirte de tu propia razón! he aquí el lema de la *Ilustración*". Cfr. KANT, *Filosofía de la Historia*. Trad. de Eugenio Imaz, México 1941, pág. 25.

2) Cfr. ALESSANDRO GROPPALI, *La "Volonté de Tous" e La "Volonté Générale" nel Pensiero di G. G. Rousseau*. Milano 1936, pág. 4-8.

básica expresión en el *contrato social*, entendido como legitimación racionalista del Estado, y, su más concreta manifestación, en la *soberanía del pueblo*, de carácter inalienable, imprescriptible e indivisible [1]).

Es fácil colegir, que la *voluntad general* de Rousseau es la *politización* del *imperativo categórico* de Kant, o mejor aún, por fidelidad al orden cronológico, *la voluntad universalmente legisladora* del filósofo de Köenigsberg, es la individuación de la *voluntad general* del ginebrino. Ambas voluntades, *puras* de las solicitaciones del interés particular, y que una de ellas mueve la acción política, y la otra la acción monástica, se la endilgaban al hombre *moderno*, que era reducido a la mera dimensión racionalista.

Montesquieu, en la línea de la concepción del Estado secular y soberano que arranca de Maquiavelo, Bodin y Hobbes, desarrolla en el célebre capítulo VI del libro XI de su *Esprit des Lois* (1748) la teoría sobre la separación trina de los poderes, como la manera más eficaz de establecer un gobierno liberal, ya que crea un sistema de equilibrio de los órganos del Estado: *le pouvoir arrête le pouvoir*. Esta garantía de técnica constitucional — que a partir del *Instrument of Government* de Cromwell se venía realizando en la organización constitucional inglesa — fué consagrada por la recelosa burguesía cuando se impone políticamente a través de las revoluciones americana y francesa [2]).

Desde los albores de la modernidad venía siendo en la lite-

1) No pudiéndonos extender en la exposición de la filosofía política de Rousseau, a quien necesariamente debemos referirnos en la perspectiva de una estructura histórica, nos remitimos para ello a los recientes y magistrales ensayos de Paul L. León: *Rousseau et les Fondements de L'etat Moderne*, Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique, 1934, 3-4, pág. 197-238; *Le Probléme du Contrat Social chez Rousseau*, Archives, 1935, 3-4, pág. 157-201; *La Idée de Volonté Générale chez J. J. Rousseau et ses Antecedents Historiques*, Archives, 1936, 3-4, pág. 148-200; *La Notion de Souveraineté dans la Doctrine de J. J. Rousseau*, Archives, 1938, 1-2, pág. 236-269.

2) Cfr. E. M. Erlick, *La Separation des Pouvoirs et la Convention Fédéral de* 1787, Recueil Sirey, París 1926; León Duguit, *La Separation des Pouvoirs et L'Assemblée Nationale de* 1789, Extrait de la Revue de economie politique, Larose-París, 1893.

ratura francesa defendida la neutralidad cultural del Estado. Con Descartes, Montaigne y Rabelais, se establece una doble tradición apologética de la libertad de pensamiento, la una dada a la erudición, y la otra, a la fantasía, pero ambas abonadas por el racionalismo y la fe en la eficacia de la razón universal. Esta doble tradición conduce, por la erudición, a Pierre Bayle y a los Enciclopedistas, por la fantasía esclarecida, a Voltaire. En el plano de las concreciones sociológicas genera la *religión de la razón*, cuya apoteosis la recibe de la Revolución francesa. Sagazmente, se ha hecho notar que la victoria burguesa en Francia fué pronunciadamente una conquista mental, una insurrección de los espíritus en contra de la rigidez moral del Catolicismo; insurrección, que se proponía la destrucción de las restricciones éticas que ponían coto a sus actividades económicas, que procuraba libertar del misterio a la razón. No es que la burguesía francesa haya dejado de marchar sincrónicamente con la historia del capitalismo moderno, como en todas las otras partes del mundo que la civilización tomó el giro liberal, sino que ese aspecto económico lo recibe de fuera, sobre todo, importado del mundo anglo-sajón. El aporte de Francia al triunfo de la burguesía fué la manumisión del hombre moderno de los valores tradicionales del espíritu, especialmente, de los valores cristianos [1]).

La demanda de la neutralidad económica del Estado, que hace el meollo del Liberalismo y era el requerimiento más apremiante de la nueva clase social, tiene su presupuesto filosófico en el empirismo inglés. Para el *empirismo* todo conocimiento se reduce, en sus últimos elementos, a la experiencia externa, y, consecuentemente, a la percepción sensible. De esta manera, así, como se destruye el concepto de verdad en la teoría del conocimiento que necesariamente confluye en un relativismo radical, y en psicología disuelve el concepto de alma, porque se ve forzado a sustituirla por una suma de representaciones sensitivas, también, el *empirismo* lleva al atomismo sociológico o individualista. Estos principios empiristas logran sistematizarse en la teoría económica de Quesnay (1694-

1) Cfr. Tristan de Athayde, *El Problema de la Burguesía*. Trad. del portugués por Benjamín de Garay, Buenos Aires, 1939; págs. 58 y sig.

1774) y en su escuela fisiocrática —*laissez faire, laissez passer, le monde va de lui même*—, llegando a su dogmatización científica en 1776, con la obra de Adam Smith intitulada *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nation*, y los pilares de cuyos principios residen en la libertad económica y en la libre concurrencia.

Con la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, adoptada por la Constituyente francesa el 26 de agosto de 1789, adquiere expresión legislativa el subjetivismo de la libertad, que era la unidad analógica del círculo moderno de Cultura, que había apostado al hombre en el centro de su cosmovisión, que venía siendo exigido y conquistado, en lo espiritual, en lo político y en lo económico, por una *clase social* que justamente en esta coyuntura histórica gana el dominio político, imprime juridicidad a su ya predominante situación social e impone, de acuerdo al cuño de su concepción del mundo y del hombre, un sistema de Cultura, en el que va incluída una forma singular de Estado y un tipo de Economía. Si bien, los artículos de esta *Declaración*, tienen su inmediato modelo, en cuanto a la factura de técnica constitucional, en los *bill of rights* de los Estados americanos, en lo que se refiere al contenido entra en ellos de lleno el núcleo de la concepción renacentista de la libertad, cuya génesis hemos esquematizado en este capítulo [1]). El artículo I proclama: Los hombres nacen y

1) La ya clásica polémica sobre los orígenes de los Derechos del hombre se origina en un equívoco metodológico de Emile Boutmy. En efecto, Jellinek, expresamente afirma que las declaraciones americanas son el modelo de la francesa, tan sólo en su "expresión legislativa". Y esto es evidente en la actualidad para la doctrina. Cfr. G. JELLINEK, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Trad. de Adolfo Posadas, Madrid 1908, págs. 83; 85; 202.

Boutmy plantea su desacuerdo con Jellinek afirmando que el contenido de los derechos del hombre no emergen "de Rousseau, ni de Locke, de los *bills* americanos ni de la Declaración de la Independencia, sino que resultan de una causa indivisible: el gran movimiento de los espíritus en el siglo XVIII". Cfr. EMILE BOUTMY, *La Declaration des Droits de L'homme et du Citoyen et M. Jellinek*, en: *Études Politiques*, París 1907, pág. 130.

Con el vigor mental que caracterizaba al jurista alemán, advirtió claramente que la polémica con el publicista francés estaba estancada en una aporia epistemológica: "Boutmy se coloca en un punto de vista, y yo en

viven libres e iguales. Las distinciones sociales no pueden fundarse sino en la utilidad común. El artículo II: El objeto de toda sociedad política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Éstos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. Artículo III: establece que la soberanía reside en la Nación. Artículo IV: La libertad consiste en el poder de hacer todo aquello que no perjudique a los demás; y así, el ejercicio de los derechos naturales del hombre no tiene otros límites que los que aseguran a los otros miembros de la sociedad el disfrute de esos mismos derechos. Estos límites sólo pueden establecerse por medio de una ley. Artículo V: La ley sólo podrá prohibir aquellos actos nocivos a la sociedad. Artículo VI: La ley es la expresión de la voluntad general, y todos los ciudadanos tienen derecho a concurrir a su formación, personalmente o por medio de sus representantes. Los artículos VII, VIII y IX se refieren a la libertad y obediencia en los casos de detención y procedimiento criminal. El artículo X proclama la libertad de opinión, especialmente de confesión religiosa. El artículo XI garantiza la libre expresión del pensamiento, de palabra, por escrito y por medio de la imprenta. El artículo XII: La garantía de los derechos del hombre y del ciudadano necesita una fuerza pública; esta fuerza está instituída en beneficio de todos, y no para la utilidad particular de aquellos a quienes está confiada. Los artículos XIII y XIV se refieren a la necesidad, igualdad y control de las cargas impositivas. El artículo XV establece la

otro. Nada de extraño tiene, pues, que no nos entendamos". Cfr. JELLINEK, ob. cit. pág. 204.

Nosotros hemos seguido en el texto la formación histórica de la estructura fundamental de Cultura que informó, con su subjetivismo de la libertad, el reconocimiento legal de los derechos del hombre. Por eso, cuando se afinca el contenido de los derechos de la libertad, en la doctrina de los fisiócratas — Cfr. MARCACCI V., *Les Origines de la Declaration des Droits de L'homme et du Citoyen de* 1789. These de Marseille, 1904 — o, en la concepción política de Locke — Cfr. GRONDIN, *Les Doctrines Politiques de Locke et les Origines de la Declaration des Droits de L'homme et du Citoyen de* 1789, These de Boudeaux, 1920 — no yerran, sino que, en verdad, se acierta parcialmente. Locke y los fisiócratas, la filosofía del Renacimiento y las consecuencias de la Reforma, son "elementos" de la estructura histórica que tenía por unidad analógica el subjetivismo de la libertad, del cual los derechos del hombre son su consagración legislativa.

responsabilidad de los funcionarios, el XVI la división de los poderes, y, finalmente, el artículo XVII proclama que: siendo la propiedad un derecho sagrado e inviolable, nadie podrá ser privado de ella sino en el caso de una necesidad pública, legalmente fijada, que la exige con evidencia, y a condición de una previa indemnización justa.

La *Declaración* votada por la Convención nacional el 23 de Junio de 1793, representa, de un modo más acabado, el orden de ideas que había obtenido su primera sanción en la *Declaración* del 89, y amplía el catálogo de las libertades garantizadas con las libertades de reunión y de asociación, de movimientos y de petición [1]).

VI

DE LA LIBERTAD DEL *LIBERALISMO* A LA ABSORCIÓN *TOTALITARIA* DEL HOMBRE

Se puede fijar en la Revolución francesa, corriendo el menor riesgo de arbitrariedad cronológica, el punto de partida del Liberalismo y la aparición histórica del Estado de Derecho democrático-burgués, y cuya forma de gobierno puede permanecer monárquica o devenir republicana, presidencialista o parlamentaria; pero, lo que le da especificidad es el hecho de que los súbditos son ahora individuos autónomos, independientes y libres; dotados, como ciudadanos, de libertad política, y como hombres, de una libertad e igualdad jurídica. Una vez que venció la resistencia teorética que le oponían sectores como el de Joseph de Maistre y Hegel, que intentaban enfrenar al individualismo con la autoridad de la Iglesia o con el Estado, y la hostilidad apasionada que a partir de Saint Simón le ofrece el

1) Para el estudio exegético de las Declaraciones de los Derechos del Hombre proclamadas por las Asambleas revolucionarias de Francia, encaradas desde la misma estructura mental que informa a aquéllas, Cfr. EMILE ACOLLAS, *La Déclaration des Droits de L'homme de* 1793, París 1885, pág. 49 y sig.

democratismo socialista, el Estado de Derecho liberal-burgués adviene el *status* político de Occidente, colocando en la *dogmática* de sus Constituciones formales, a guisa de pórtico y definición, una tabla de los derechos del hombre calcadas sobre el modelo francés.

El subjetivismo de la libertad se convierte en la predominante forma de vida, e informa a la vez todas las creaciones culturales de la época, así, la religión, la moral, la ordenación de la familia, los modos pedagógicos. Ello resulta patente, verbigracia, en el Derecho individualista del siglo XIX, confirmando, en esta constelación social-histórica, el hecho general de que el sentido del Derecho positivo emerge siempre del sentido unitario de la Cultura [1]). En efecto, los códigos civiles y comerciales del Liberalismo, no reglan el fondo de las relaciones privadas, sino, simplemente, la forma de los contratos que convienen las "voluntades autónomas" de las partes. Es decir, se interesa exclusivamente por el *individuo contratante*, la única realidad que frente al Estado queda en pie, y que tan cabalmente se resume en el mentado párrafo de la exposición de motivos de la ley Chapelier: *Entre l'Etat et l'individu, il n'y a rien.*

La lucha y el triunfo del Liberalismo, con ser un sesgo histórico, unìtario y sustàntivo del Occidente, ofrece, sin embargo, peculiaridades en sus maneras, en sus exigencias y en los tonos, según los distintos países. "Unos daban preferencia — dice Benedetto Croce — a la liberación del dominio extranjero o a la unidad nacional, otros a la sustitución de los gobiernos absolutos por el constitucionalismo; ya se tratara de corregir simples reformas del sufragio y de extender la capacidad política, ya en cambio, de fundar por vez primera o sobre nuevas bases el sistema representativo; en unos países, teniendo ya por obra de las generaciones anteriores, y especialmente, por la de la Revolución y el Imperio, la igualdad civil y la tolerancia religiosa, se entablan contiendas por la participación de nuevos estados sociales en el gobierno, y en otros pueblos convenía primero dedicarse a combatir privilegios políticos y civiles de clases feudales y persistentes formas de servilismo o a quitarse

1) Cfr. FRITZ MÜNCH, *Kultur und Recht*, Leipzig 1918; cap. III: Rechtsidee und Kultureinheit, pág. 30 y sig.

de encima la opresión eclesiástica. Pero por muy varias que fuesen por su orden y su importancia todas estas exigencias, se enlazaban entre sí, y las unas arrastraban antes o después consigo a las otras y hacían a su vez surgir más, que en lontananza se multiplicaban. Y sobre todas ellas había una palabra que las compendiaba y que expresaba el espíritu que las animaba: la palabra Libertad" [1]).

Ahora bien; ¿qué realidad se designa con la palabra Libertad en esta coyuntura histórica del apogeo de la burguesía? ¿Qué denota la Libertad del Liberalismo? ¿Es la *Libertas romana* de intervenir en las decisiones políticas, aunque se le desconozca al hombre individualidad y autonomía frente al poder, o la *Libertas christiana*, que es la Libertad interior del espíritu que necesita y exige la libertad exterior como un medio? No: es la del comerciante, que había devenido el hombre arquetipo del Liberalismo y que entendía por libertad la ausencia de obstáculos legales y de constricciones sociales que trabaran sus actividades exteriores, es decir, en este momento estructural había recibido concreción real-histórica la concepción que Hobbes exponía de la libertad: *Per libertatem intelligo externorum impedimentorum absentiam.*

A esta concepción de la libertad, desquiciada de los veneros metafísicos que le habían dado vida, que hace de la libertad externa un valor *in-mediato*, siendo un *medio*, la veremos a través de tres monitores del siglo — uno francés, Benjamín Constant; otro alemán, Wilhelm von Humboldt; e inglés el último, John Stuart Mill — en cuyos pensamientos, recíprocamente condicionados con la realidad social, el concepto de libertad que nos afanamos por escudriñar se mira como en un espejo.

"Yo he defendido durante cuarenta años — afirmaba Benjamín Constant resumiendo su vida pública — el mismo principio: libertad en todo, en religión, en política, en filosofía, en literatura, en industria; y por libertad yo entiendo el triunfo

1) Cfr. BENEDETTO CROCE, *Historia de Europa en el Siglo XIX*. Trad. del italiano por Juan Chabas, Madrid 1933, pág. 8-10. Para la historia del desarrollo liberal del siglo XIX, además del precitado libro de Croce, Cfr. DE RUGGIERO, *Storia del Liberalismo Europeo*, Bari 1925.

de la individualidad tanto sobre la autoridad que quiere gobernar por el despotismo, como sobre las masas que reclaman el derecho de sojuzgar la minoría a la mayoría" [1]). Para Benjamín Constant las formas de gobierno no ofrecen propiamente virtudes ínsitas, de manera que la monarquía, la república, el imperio, son buenas organizaciones políticas si ellas se ordenan con una Constitución que ponga a salvaguarda los derechos individuales. Lo esencial a sus ojos, es menos la forma de gobierno que sus límites [2]). El principio de la soberanía del pueblo, es decir, la supremacía de la voluntad general sobre toda voluntad particular, es inobjetable, y tanto se aplica a la teocracia, a la reyecía, a la aristocracia como a la república, cuando ellas consiguen dominar con su consentimiento a los espíritus. "En una palabra, no existen en el mundo más que dos poderes, el uno ilegítimo, que es la fuerza; el otro legítimo, que es la voluntad general" [3]). Pero este reconocimiento abstracto de la soberanía del pueblo no aumenta en nada la suma de las libertades individuales, y, en cambio, si a ésta se la absolutiza la libertad puede perderse, malgrado este principio, o precisamente, como consecuencia lógica de este principio. "La soberanía no existe más que de una manera limitada y relativa. Justamente donde comienza la independencia y la existencia individual, termina la jurisdicción de esta soberanía. Si la sociedad franquea esta línea, ella es tan culpable como el déspota que no tiene por título sino la espada exterminadora; la sociedad no puede exceder su competencia sin ser usurpadora, la mayoría, sin ser facciosa" [4]). Constant recuerda que Rousseau ha desconocido esta verdad y su error hizo del *contrato social* el más terrible auxiliar de todos los géneros de despotismo; lo mismo sucede con Hobbes, el hombre que más espiritualmente redujo el despotismo a sistema, quién reconociendo la sobera-

1) Benjamín Constant, *Mélanges de Littérature et de Politique*, París 1829, Preface, pág. VI.

2) Cfr. C. Bouglé, *La Philosophie Politique de Benjamín Constant*, en. *La Revue de Paris*, Nº 5 de 1914, pág. 212.

3) Cfr. Benjamín Constant, *Cours de Politique Constitutionnelle*, París 1861, tome premier, pág. 8.

4) Cfr. Benjamín Constant, *Cours de Politique Constitutionnelle*, T. I., pág. 9.

nía como ilimitada, terminaba por legitimar el gobierno absoluto de uno solo. "Ninguna autoridad sobre la tierra es ilimitada, ni la del pueblo, ni la de los hombres que se dicen sus representantes, ni la de los reyes, a ningún título que ellos reinen, ni la de la ley, la cual no siendo más que la expresión de la voluntad del pueblo o del príncipe, según la forma de gobierno, debe ser circunscripta en los mismos límites de la autoridad de donde ella emana" [1]).

Los ciudadanos poseen derechos individuales independientes de toda autoridad social o política; todo sujeto de poder que viole estos derechos deviene un detentador ilegítimo de la fuerza. Estos derechos son la libertad individual, la libertad religiosa, la libertad de opinión, en la que está comprendida su publicidad, el goce de la propiedad, la garantía contra la arbitrariedad. En la célebre conferencia pronunciada por Constant en el Ateneo Real de París, definía la libertad moderna cotejándola con la concepción que de ella tenían los antiguos. El fin de los modernos, decía, es la seguridad en los goces privados, y libertad se llama a las garantías acordadas por las instituciones a estos goces; en cambio, el fin de los antiguos. era la participación del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria, y a esto, ellos llaman libertad [2]).

"El pensamiento es el principio de todo; él se aplica a la industria, al arte militar, a todas las ciencias, a todas las artes; hace el progreso; además, analizando estos progresos, él aprehende su propio horizonte. Si la arbitrariedad quiere la restricción, la moral será menos sana, los conocimientos de los hechos menos exactos, las ciencias menos activas en sus desarrollos, el arte militar menos avanzado, la industria menos enriquecida por los descubrimientos" [3]). Eco de la concepción *cartesiana* del individualismo, éste, que coloca el pensamiento, esencialmente individual, en el origen y en el fin de la sociedad,

1) Cfr. BENJAMÍN CONSTANT, *Cours de Politique Constitutionnelle*, tome premier, pág. 13.

2) Cfr. BENJAMÍN CONSTANT, *De la Liberté des Anciens Comparé a celles des Modernes*, en: *Cours de Politique Constitutionnelle*, tome second, pág. 539 y sig.

3) Cfr. BENJAMÍN CONSTANT, *Cours de Politique Constitutionnelle*, tome second, pág. 253.

que funda sobre el pensamiento, privilegio del hombre, sus derechos inalienables e imprescriptibles. Posición racionalista del Iluminismo del siglo XVIII, con cierta grandeza, sin duda, pero que en Benjamín Constant, y con él, en el Liberalismo del siglo XIX se enturbia y se angosta en la concepción *liberal* de la libertad.

"El único fin de las naciones modernas, es el descanso; con el descanso, la comodidad; y como fuente de la comodidad, la industria" [1]). Magnifica a la riqueza, porque ésta puede desarmar la tiranía, seducir a sus agentes, apaciguar la proscripción, facilitar la huída y derramar algunos goces sobre la vida siempre amenazada. "Se acumula riqueza para gozar; se goza para olvidar las desgracias inevitables de la vida". "No hay persona que no quiera el reposo, la seguridad, el goce de sus bienes, la seguridad de su vida; en fin, todas las ventajas que da la libertad" [2]).

Para Benjamín Constant el comercio es el estado ordinario, el fin único de las naciones, que suplanta la guerra por el cálculo civilizado. "La guerra y el comercio no son sino dos medios diferentes para arribar al mismo fin: poseer lo que se desea. El comercio no es otra cosa que un homenaje rendido a la fuerza del poseedor por el aspirante a la posesión. Es una tentativa para obtener de grado esto que no se espera conquistar por la fuerza. Un hombre que fuera siempre el más fuerte no tendría jamás la idea del comercio" [3]).

El comercio inspira a los hombres un vivo amor por la independencia individual, fundamentando, de esta manera, a la libertad. La filosofía ha podido proclamar los principios de la libertad, el heroísmo a defenderla, pero son, el comercio y la industria, quienes la fundan, por su acción lenta, gradual, incontrastable.

1) Cfr. BENJAMÍN CONSTANT, *Cours de Politique Constitutionnelle*, T. II, pág. 140.

2) Cfr. BENJAMÍN CONSTANT, *Cours de Politique Constitutionnelle*, T. II, pág. 224.

3) Cfr. BENJAMÍN CONSTANT, *Cours de Politique Constitutionnelle*, T. II, pág. 140.

La libertad política es la garantía de la libertad individual, pero debe ser solamente otorgada a los propietarios y comerciantes. "Yo no quiero hacer ningún ataque a la clase laboriosa. Esta clase no tiene menos patriotismo que las otras clases. Ella está presta a los sacrificios más heroicos, y su denuedo es aún más admirable, ya que no está recompensado ni por la fortuna ni por la gloria. Uno es, yo pienso, el patriotismo que da el coraje para morir por el país, y otro el que hace conocer sus intereses. Hace falta una condición más que el nacimiento y la edad prescrita por la ley. Esta condición es el ocio indispensable para la adquisición de las luces, para la rectitud del juicio. La propiedad sólo asegura este ocio: la propiedad sólo hace a los hombres capaces del ejercicio de los derechos políticos" [1]). Tampoco es posible negar los derechos políticos a los comerciantes cuya actividad y opulencia doblan la prosperidad del país que ellos habitan; sería una injusticia, y más aún, una imprudencia, porque enfrentaría el poder con la riqueza.

Es fácil colegir cómo en el pensamiento de Benjamín Constant, a quien los liberales de Francia llamaban *"notre publiciste"* se da, de manera acabada y cabal la concepción mundana, externa y económica de la libertad burguesa. El hombre, no el *pensante* del *Iluminismo*, sino ya el *comerciante* del Liberalismo, es la medida de todas las cosas, y para él, todas las actividades son referibles a un rasero único: la ganancia.

En Alemania, el sentimiento liberal de la vida tiene su más perfecta manifestación espiritual en Wilhelm von Humboldt, filósofo-político de filiación *kantiana* y epígono prusiano del núcleo fundamental de las ideas revolucionarias francesas.

Cuando comenzó el drama histórico de la Revolución, Humboldt fué a París exclusivamente para ser espectador animado de la liberación del hombre de los aprisionamientos medioevales y dinásticos. Con su amigo, el escritor Campe, vieron el escenario de la lucha del 14 de Julio que acaba de terminar. Mirabeau los ubicó en lugar preferente para presenciar los debates de las Asambleas revolucionarias y en los últimos actos del drama les cupo, al noble prusiano y al escritor alemán,

[1]) Cfr. BENJAMÍN CONSTANT, *Cours de Politique Constitutionnelle*, T. I, pág. 54.

el papel de coactuantes de la Revolución francesa. Campe, en el diario que entonces publicó, narra los acontecimientos de manera ingenua; en cambio, los grandes y claros ojos de Humboldt vieron la Revolución desde el principio cómo fué — la sustitución de un estado social por otro, con el orbe cultural que le era propio — y llevó a Alemania noticias despejantes sobre ella [1]).

Al aristócrata germano le interesaba más demarcar los límites de la acción del Estado como garantía de los derechos de la libertad individual, que el reconocimiento de los derechos políticos de intervención democrática en el manejo del Estado [2]).

El problema que plantea en su libro sobre *Los límites de la acción del Estado* es el siguiente: ¿Cuál es el fin de la organización social? ¿Cuáles son los límites de su acción? Si recurrimos a la historia de las constituciones — dice Humboldt — notamos súbitamente, que ninguna organización política ha delimitado preventivamente y en base a principios claramente establecidos, la propia esfera de acción; y en cambio, la libertad de los ciudadanos fué siempre restringida o en consideración de la necesidad de organizar y de asegurar el poder, o en vista de la utilidad de la asistencia moral y material de la nación. "Todos los antiguos filósofos y casi todos los antiguos legisladores se han preocupado del hombre en el sentido menos amplio, y del hombre, siempre han tenido de miras, especialmente, la dignidad moral. Es así que la República de Platón, según la justa observación de Rousseau, es más un tratado de educación que de política. Los antiguos se preocupaban de la fuerza y del desarrollo del hombre como hombre; los modernos se preocupan de su bienestar, de sus riquezas, de los medios de ganarlas. Los antiguos buscaban la virtud, los modernos la prosperidad" [3]).

1) Cfr. WILHELM DILTHEY. *W. Von Humboldt.* en: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, Bd. XII, pág. 64 y sig.

2) Para un estudio agudo de las influencias recibidas por Humboldt en la evolución de sus ideas liberales. Cfr. ROBERT LEROUX. *Guillaume de Humboldt. La Formation de sa Pensée jusqu'en* 1794. Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1932.

3) Cfr. G. HUMBOLDT. *Sageio sui Limiti Dell'azione dello Stato.* Trad. de G. Perticone, Torino 1924, pág. 3.

Esta diferencia entre la antigua preocupación del Estado, por lo que el hombre *es*, y la moderna, por lo que *posee*, resulta evidente con sólo volcar los ojos sobre los últimos siglos y observar la rapidez de los progresos, la cantidad y la aplicación de las invenciones industriales, la imponencia de las empresas lucrativas. En la antigüedad la grandeza que se logra está unida a la acción de un hombre y con él desaparece; la fecundidad de la imaginación, la profundidad de la mente, la fuerza del querer, la unidad coherente de la existencia entera, da al hombre su verdadero valor. En cambio, Humboldt hace notar que el hombre moderno se ocupa exclusivamente de la seguridad y bienestar y no de su interioridad. Los antiguos buscaban la felicidad en la virtud, mientras que los modernos piensan desarrollar la virtud de la felicidad, y aquellos mismos — afirma aludiéndolo a Kant — que tratan de la moral en su más completa pureza, enseñan a su hombre ideal, por vía de deducción artificiosa, que la felicidad no es un bien propio, sino una recompensa exterior [1]).

El hombre asignado de la razón eterna, tiene como fin el desarrollo amplio y completo de su actividad; por eso el peraltado ideal de la sociedad humana es el Estado cuya normación jurídica permite al ciudadano desarrollar autónoma y libremente sus facultades, gozar de la más completa libertad de realizar, en sí y en torno a sí, la propia personalidad. La naturaleza física y moral empuja los hombres unos contra los otros, y así como el combate de la guerra es más noble que el combate del circo y la lid de los soldados libres más digna que la de los mercenarios, la lucha entre la *energía* de tales hombres será la de más fecundos resultados [2]). Como consecuencia de los principios expuestos, Humboldt determina la verdadera extensión de la actividad del Estado, con la siguiente fórmula que es la *communis opinio doctorum* del Liberalismo: "El Estado no tiene el derecho de ocuparse de las cosas privadas de los

1) Cfr. G. HUMBOLDT, *Saggio sui Limiti Dell'azione dello Stato*, pág. 5.
2) Cfr. G. HUMBOLDT, *Saggio sui Limiti Dell'azione dello Stato*, pág. 7.

ciudadanos, hasta que éstos no ataquen los derechos de otros" [1]).

La influencia ordinaria y posible del Estado debe limitarse a establecer la seguridad por medio de la coacción de las leyes prohibitivas e imperativas y de la punición. Todas las formas de intervención estatal para imponer a la nación *uniformidad* y dirección *heterónoma* tienen consecuencias desastrosas, porque no son conformes a la verdadera política. Los hombres obtienen los *bienes* con el sacrificio de la verdadera virtud del hombre, que, para Humboldt, es la *energía;* virtud ésta que se parece al "thymos" de Platón, esto es, la energía activa que instintivamente endereza hacia el bien. La variedad que deriva de la unión de los pareceres individuales representa el más grande bien que pueda dar la sociedad y esta variedad aumenta con el disiminuir de la intervención del Estado. El excesivo cuidado de éste, influye negativamente sobre la energía y el carácter moral. Quien es totalmente guiado, arriba al punto de sacrificar voluntariamnete todo residuo de actividad individual; se siente liberado del gobierno de sí y puesto en manos extrañas, conformándose con esperar su guía y acatarla. Se pierde el sentido del mérito y de la culpa; la idea del mérito no entuslasma más y el sentimiento de la culpa se hace sentir con menor intensidad.

La propiedad está unida a la idea de la libertad y justamente le debemos a ella la energía de nuestra actividad y la razón de ser de la libertad [2]).

Para mantener la necesaria seguridad en el Estado debe éste abstenerse de todo acto que tienda directa o indirectamente a influir sobre las costumbres y sobre los caracteres de la nación, debiendo considerar extraña a su función cualquier ingerencia en la educación, en el arte, en la religión. La educación y el arte deben estar fuera de los límites ante los cuales el Estado debe contener la propia acción. La religión es absolutamente subjetiva y se funda únicamente sobre la concepción individual. "No depende de la idea religiosa lo que la moral pres-

1) Cfr. G. Humboldt, *Saggio sui Limiti Dell'azione dello Stato*, pág. 12.
2) Cfr. G. Humboldt, *Saggio sui Limiti Dell'azione dello Stato*, pág. 33.

cribe como deber, ni lo que da a su ley una sanción. Yo no llego a decir que una dependencia de tal especie corrompe la fuerza de la voluntad moral. (Alude a Kant nuevamente, cuando indica a la *heteronomia* de la voluntad como origen de todos los principios ilegítimos de la moralidad). Tal vez se pueda negar valor y legitimidad a este principio en una deducción que, como la presente, se hace fuera de la experiencia y al mismo tiempo se funda sobre la experiencia. Pero la cualidad esencial de una acción, que no hace un deber, surge en parte del espíritu, en parte de la más directa aplicación a las relaciones mutuas de los hombres; y admitiendo que los hombres están dominados del sentimiento religioso más que de cualquier otro sentimiento, es también siempre verdad que éste no es el sólo medio, ni especialmente, es aplicable a todos los caracteres. La influencia de la religión se funda sobre la naturaleza individual de los hombres; ella es subjetiva, en el significado más estricto de la palabra [1]).

Hermann Heller ha destacado que el fino ensayo de Wilhelm von Humboldt encierra todo el pensamiento fundamental de ideas liberales, y que también contiene el conflicto interno característico entre el sentido metafísico del Liberalismo y su finalidad política, pues intenta defender la individualidad irracional, armónica y universal y su libertad, con las determinaciones lógicas-racionales del Derecho natural frente a la acción, necesariamente niveladora y centralista, del poder del Estado, especialmente, primero, contra la burocracia del absolutismo y luego, contra la democrática. La "seguridad de la libertad legal" sólo puede alcanzarse sometiéndose el hombre a la ley necesariamente uniforme, mientras que la realización de su verdadero fin sólo es posible en la "variedad de las situaciones". Se trata de una tensión irreductible, porque resume el permanente conflicto entre la libertad y la ley, entre el individuo y la colectividad, entre el alma y la política, entre la inadaptabilidad social romántica y la ordenada bonhombría del burgués [2]).

1) Cfr. G. HUMBOLDT, *Saggio sui Limiti Dell'azione de'lo Stato*, pág. 63.

2) Cfr. HERMANN HELLER, *Die politischen Ideen-Kreise der Gegenwart*, 1926, pág. 87 y sig. (Hay traducción castellana con el título: Las ideas políticas contemporáneas. Editorial Labor)

Al mediar el siglo XIX los principios del Utilitarismo hacen el común patrimonio intelectual de los ingleses. Bajo la incontrastable influencia de Bentham, John Stuart Mill, el hombre más significativo de la época, sumariza el pensamiento de este ciclo histórico del individualismo. Sus ideas señorean exclusivamente hasta que la boga del *naturalismo sociológico* la suplanta con las doctrinas de Spencer y Darwin que proporcionan a la filosofía política una fundamentación biológica.

En el libro, *On Liberty*, publicado en 1859, se ocupó de la libertad social o civil, por la que Stuart Mill entendía la naturaleza y los límites del poder que legítimamente puede ejercer la sociedad sobre el individuo; cuestión que rara vez, afirma, ha sido planteada y casi nunca discutida en términos generales pero que influye profundamente en las controversias prácticas del siglo por su presencia latente, y que según todas las probabilidades, hace preveer que ésta será la cuestión vital del porvenir.

El *Utilitarismo* es el substrato filosófico de la concepción individualista de Stuart Mill; por lo tanto, para él, predomina en las acciones de los hombres el deseo de alcanzar la felicidad mundana, evitando el sufrimiento y la desgracia. Pero como el bienestar de cada uno está en relación con los actos de los demás, se hace necesario establecer determinadas limitaciones legislativas que alcancen a la libertad de todos. El *Utilitarismo* está ligado, por consiguiente, a la moral práctica y a la realidad política; rechaza cualquier ideal ético que no tenga su base en hechos comprobados, y sólo atiende aquellas concepciones que arranquen de la observación y de la experiencia, y que puedan ser realizables. Para juzgar los actos de la vida hay que fijarse simplemente en sus resultados. "Debe hacerse constar que prescindo de toda ventaja que pudiera derivarse para mi argumento de la idea abstracta de lo justo como de cosa independiente de la utilidad. Considero la utilidad como la suprema apelación en las cuestiones éticas; pero la utilidad en su más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo. Estos intereses autorizan, en mi opinión, el control externo de la espontaneidad individual sólo respecto

de aquellas acciones de cada uno que hacen referencias a los demás" [1]).

Pero hay una esfera de acción, dice Mill, en la cual la sociedad, como distinta del individuo no tiene si acaso más que un interés indirecto, comprensiva de toda aquella parte de la vida y conducta del individuo que no acepta más que a él mismo, o que si acepta a los demás, lo es sólo por una participación libre, voluntaria y reflexivamente consentida por ellos. Ésta es la razón propia de la libertad humana que comprende, en primer término, el dominio íntimo de la conciencia; exigiendo la libertad de ella en el más comprensivo de sus sentidos; la libertad de pensar y de sentir; la más absoluta libertad de pensamiento y sentimiento sobre todas las materias prácticas o especulativas, científicas, morales o teológicas .En segundo lugar, la libertad humana exige libertad en nuestros gustos y en la determinación de los fines propios del hombre; libertad para trazar el plan de nuestra vida según nuestro propio carácter para obrar como queramos, sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto no los perjudiquemos, aún cuando ellos puedan pensar que nuestra conducta es loca, perversa o equivocada. En tercer lugar, de esta libertad de cada individuo se desprende la libertad, dentro de los mismos límites de asociación entre los individuos: libertad de reunirse para todos los fines que no sean perjudiciales para los demás; y en el supuesto que las personas que se asocien sean mayores de edad y no vayan forzadas ni engañadas. No es libre ninguna sociedad, cualquiera que sea su forma de gobierno, en la cual estas libertades no estén respetadas en su totalidad; y ninguna es libre por completo si no están ellas absolutas y plenamente garantizadas. La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestros caminos propios, en tanto no privemos a los demás el suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo. Cada uno es el guardián natural de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La humanidad sale más gananciosa consintien-

1) Cfr. JOHN STUART MILL, *La Libertad*. Traducción de Pablo Azcárate, Madrid 1931, pág. 113.

do a cada cual vivir a su manera que obligándole a vivir a la manera de los demás [1]).

La idea de una armonía natural que surge del libre juego de la actividad de cada uno y que es el pensamiento central del núcleo de ideas liberales tiene acabada aceptación en el pensamiento de John Stuart Mill. La existencia de un *ordre naturel et essentiel des societés politiques* — que como Karl Schmitt lo afirma, se encuentra condicionado por la metafísica del *Deísmo* [2]) — que se realiza por sí mismo, en un orden preestablecido entre los egoísmos individuales y el procomún que fundamenta la creencia de que la sociedad, el Estado y la Economía se desarrollan plenamente por el libre juego de las fuerzas individuales, racionalmente condicionadas entre sí. "Para dejar libre juego a la naturaleza de cada uno, es esencial que personas diferentes puedan seguir diferentes vidas. En la misma proporción con lo que, en una época determinada, ha sido practicada esta latitud se ha elevado su valor para la posteridad. Hasta el despotismo no produce sus peores efectos en tanto que la individualidad existe bajo él; y cualquiera que sea el nombre con que se la designe y tanto si pretende imponer la voluntad de Dios o las disposiciones de los hombres" [3]).

La concepción *relativista*, que declara que la verdad y los valores absolutos son inaccesibles al conocimiento humano, y que es el presupuesto filosófico necesario al Liberalismo, subyace en todo el pensamiento racionalista de Mill. "Las creencias en las que mayor confianza depositamos, no tienen para mantenerse más salvaguardia que una permanente invitación a todo el mundo para que pruebe su carencia de fundamento. Si la invitación no es aceptada, o sí, aceptada fracasa en su intento, podremos estar lejos todavía de la incertidumbre, pero habremos hecho todo lo que el actual estado de la razón humana consiente; no hemos despreciado nada que pudiera dar a la verdad una probabilidad de alcanzarnos; abierto el palenque, podemos esperar que si existe una verdad mejor, será encontrada cuando la mente humana sea capaz de recibirla; y en tanto, podemos estar seguros de habernos acercado a la verdad,

1) Cfr. JOHN STUART MILL, *La Libertad*, pág. 114 y sig.
2) Cfr. KARL SCHMITT, *Politische Theologie*, pág. 37.
3) Cfr. JOHN STUART MILL, *La Libertad*, pág. 188.

todo lo posible, en nuestro tiempo. Esta es toda la certidumbre a que puede llegar un ser falible, y ese es el único camino de alcanzarla" [1]).

Es notable, cómo este ventor de John Stuart Mill ya barrunta, apenas entrada la segunda mitad del siglo XIX, el atisbo de la omnipotencia *masiva* que era la fatalidad dialéctica que aguardaba a la individualidad mutilada del Liberalismo. "Actualmente los individuos están perdidos en la multitud. En política es casi una trivialidad decir que es la opinión pública la que gobierna al mundo. El único poder que merece tal nombre es el de las masas, y el de los gobiernos que se hacen órganos de las tendencias e instintos de las masas. Esto es verdad tanto en las relaciones morales y sociales de la vida privada como en las transacciones públicas. Aquellos cuyas opiniones forman la llamada opinión pública no son siempre la misma clase de público; en América son todos la población de blancos; en Inglaterra, principalmente, la clase media. Pero son siempre una *masa*, es decir, una mediocridad colectiva. Y lo que todavía es mayor novedad, la masa no recibe ahora sus opiniones de los dignatarios de la Iglesia o del Estado, de jefes ostensibles o de los libros. Su pensamiento se forma a través de los periódicos por hombres de su mismo nivel que se dirigen a ella, o hablan en su nombre del asunto del momento" [2]).

Después del análisis somero que hemos hecho en tres representativos filósofos-políticos del Liberalismo, podemos claramente percibir que la *libertad* de las *Declaraciones* y garantías de los derechos del hombre son medios de técnicas constitucionales elaborados para su cuidado y salvaguardia. En la corriente irreversible de la Historia la hemos asido, en su desarrollo, a la *clase social* portadora de un cerrado orbe de Cultura, que en éste "momento estructural" acoraza con el constitucionalismo del siglo XIX su situación de principalía social-política, y que a partir de este dato real, se propone consolidar la libertad política del ciudadano y la libertad individual del hombre.

1) Cfr. JOHN STUART MILL, *La Libertad*, pág. 128.
2) Cfr. JOHN STUART MILL, *La Libertad*, pág. 191-192.

Francisco Ayala anota, en el más hondo y acabado encaje histórico que de los derechos individuales nosotros conocemos, que el hombre, el individuo humano abstracto, sujeto de la libertad, era concebido por la burguesía a su imagen y semejanza, y, por cierto, como un tipo de noble calidad moral. Exigía para él, además de la mecánica de la seguridad jurídica, una libertad garantizada de conciencia, opinión y manifestación del pensamiento, cuyo ejercicio implica como supuesto una cierta ilustración y formación. Necesitaba sobre todo la garantía de la propiedad privada como base de la independencia económica, los medios para la libre adquisición y disposición de la propiedad, debiendo ésta quedar, especialmente, sustraída a un posible ataque por parte del Estado. La burguesía liberal quiso garantizar a todo hombre la posibilidad de adquirir propiedad mediante las libertades de trabajo, profesión, industria y comercio, y la seguridad de conservarla, otorgándole el carácter de *sacrosanta* al suprimir la pena de confiscación y excluir las expropiaciones; conformó un estado liberado de la Economía y una Economía liberada de la Política. El fundamento de justicia de tal principio — el de la propiedad privada — reside en la necesidad de asegurar el individuo las condiciones de su independencia económica como base de su libertad. En cuanto al medio elegido para lograrla — libre actividad del individuo, a impulsos del móvil económico egoísta, para fundar y conservar una propiedad privada suficiente — corresponde a la idea del hombre que es típica de la Ilustración y a un tiempo mismo, a las circunstancias reales de la burguesía liberal. De tal manera las garantías de la libertad individual fueron pensadas para un mundo de pequeños propietarios, profesionales, comerciantes y artesanos, en condiciones de aproximada igualdad material y con un sistema de ideas homogéneo, en el que contaba por mucho la fe en los recursos y eficacias de la razón para dirimir las diferencias surgidas en el aprecio del procomún [1]).

Los derechos fundamentales de la libertad de conciencia, la libertad religiosa y de cultos, la libertad de pensamiento y

1) Cfr. FRANCISCO AYALA, *Los Derechos Individuales como Garantía de la Libertad*, Madrid 1935, pág. 16 y sig.

la libertad de enseñanza, presuponen un Estado neutral, es decir, interdicto para tomar decisones políticas en la esfera de los problemas de la Cultura. Esta extraordinaria actitud aparece, con el Estado liberal, por primera y última vez en la Historia, pues siempre las ordenaciones políticas con un poder de decisión relevante tienen un contenido de Cultura, han contado con una unívocá concepción del mundo y del destino que al hombre le cupo en él, como el *ethos* de integración social; lo mismo que en todas las teorizaciones ejemplares de organización política: desde la *República* de Platón, pasando por Cicerón, y con San Agustín y Santo Tomás, todos los filósofos-políticos católicos, hasta la *geniocracia* de Fichte [1]). Con esta acepción de la *neutralidad liberal* se manifiesta por primera vez en la historia la abstención del Estado con respecto a la Religión y confesión. Así dice Federico el Grande en su testamento político: *"Je suis neutre entre Rome et Geneve"*, fórmula ya enunciada en el siglo XVII; en efecto, está inscripta en un retrato del jurista holandés Hugo Grocio y es de gran importancia para el proceso de neutralización absoluta que se inicia en este siglo, y que tiende a desgajar el distrito de la Cultura de la decisión, y más aún, del control político. Agreguemos, que esta neutralización contribuirá fuertemente en el siglo XVII al centralismo estatal y a la fortificación de los intereses económicos [2]).

Esta escisión de Estado y Sociedad, o de Estado y originaria "esfera de libertad apolítica", como replantea Karl Schmitt la clásica dicotomía, responde a la posición antagónica y recelosa de la burguesía — en situación de ostracismo de los cuadros oficiales — frente al Estado absolutista. Pero que aún, después de dominar políticamente, de posesionarse de las palancas de mando del Estado, por atavismo y por desconfianza, sigue frente al Estado en posición combativa. La burguesía se

1) Cfr. ALESSANDRO BONUCCI, *Il Fine dello Stato*, Roma 1915, cap. III, pág. 133 y sig.

2) Cfr. KARL SCHMITT, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, publicado como apéndice en su libro: *Der Begriff des Politischen*, München 1932, pág. 66 y sig. (Hay traducción castellana publicada en la *Revista de Occidente* con el título de: *El Proceso de Neutralización de la Cultura*, en el N° LXXX, febrero 1930).

siente la "Sociedad", el "Pueblo", la "Nación", lo productivo y creador, mientras que al Estado lo reduce al cuidado del libre juego de las *competencias*, convertido, por el Liberalismo, en una ley absoluta de la vida, de virtud taumatúrgica.

El Estado ignora las creencias religiosas y las concepciones del mundo. Él deja al individuo y a la sociedad la entera libertad, sea de profesar la creencia metafísica correspondiente a sus íntimas convicciones, sea para negar la existencia de Dios y proclamarlo públicamente. Él no interviene ni para hacer respetar un dogma, ni para asegurar obediencias a las voces religiosas; la conciencia del individuo es un dominio que le está vedado. La enseñanza que distribuye el Estado en sus escuelas primarias, en los institutos secundarios y profesionales, respeta escrupulosamente la regla de neutralidad. En fin, el Estado es neutro en el dominio religioso y filosófico; también es laico en la organización de los servicios públicos que asegura. Cuando más, tendría que proveer administrativamente a las necesidades de la enseñanza, pero sin informar su contenido. Las concepciones culturales han de debatirse libremente por los individuos, sin que el Estado pueda intervenir y decidirse en favor de algunas de las posiciones en pugna

"Pero a poco que se reflexione, afirma Francisco Ayala, podrá advertirse que la pretendida *neutralidad* del Estado implica en sí, ya una toma de posición en el problema de la Cultura; es en sí ya producto de una concepción cultural determinada, y precisamente, como es lógico, de la concepción cultural de la burguesía. En efecto: corresponde al agnosticismo filosófico y al método de las ciencias experimentales, con sus hallazgos de verdades fragmentarias, siempre sujetas a rectificación. Corresponde, por otra parte, al método mayoritario de elaboración de la ley, en cuanto supone también un criterio relativo sujeto a rectificación. Corresponde, en una palabra, a la total concepción del hombre en el Universo, propia de la burguesía. Si todo el contenido de la Cultura, principios morales como ideas, instituciones y conocimientos, es cuestionable e incierto; si el hombre *no puede* tener un conocimiento firme y total del Universo; si todo su conocer se apoya como dato primario, como realidad elemental e irreductible, en el hecho del pensar del yo, no cabe que el Estado imponga, des-

de fuera un sistema de afirmaciones culturales. Ha de ser neutral. Y de este modo, su neutralidad es ya una posición cultural que ha luchado por imponerse y que ha sido llevada como un trofeo a las dogmáticas de las Constituciones con los postulados de la aconfesionalidad del Estado, el laicismo de la enseñanza, la libertad de conciencia, libertad de cultos" [1]).

Ahora bien, aunque el dogmatismo ingenuo de sus factores indujo a ver el Estado de Derecho liberal-burgués brotado de la Razón — como Pallas Athena de la cabeza de Zeus — y, consecuentemente, a absolutizarlo como una forma de Estado inmutable — fantoche colgado fuera del tiempo y del espacio — él era una estructura real puesta en el movimiento de la Historia, realizada por hombres que condicionaban la totalidad de sus formulaciones culturales en el cuño de un *a priori* cosmovisual, y sostenida sobre concretas relaciones de fuerzas sociales. Cuando fueron relevados los presupuestos filosóficos que lo ahormaban, y desaparecidos los datos reales que lo sostenían, se desvanece su realidad, y entonces, apenas si sobrevive un tiempo más, pero ya como un artilugio huero.

¿Persisten durante el siglo XIX y hasta nosotros los datos reales y los presupuestos mentales de los derechos de la libertad concebidos por y para el hombre *moderno* reducido al final a una categoría económica? Desde ya, en respuesta a la primera parte del interrogante, podemos afirmar que desaparecieron las condiciones reales que hacían posibles las libertades económicas del Liberalismo. A fin de no forzar el esquema metódico que nos tenemos trazado, pues, de este proceso nos ocupamos en el capítulo subsiguiente, lo diseñaremos aquí sólo a los efectos de la claridad del discurso. El factor técnico, es decir, la aplicación de la ciencia a la conquista de las fuerzas naturales, actuando en todos los importantes procesos de producción económica, aumenta su capacidad de rendimiento y disminuye el costo, con lo que pone a las formas de producción *atécnicas* en incapacidad de competencia. En base a esta *tecnización* y operando en un mundo de las *libres competencias* de los egoísmos y lucros, empieza a actuar la ley económica de la concentración, por la cual la mayor explotación

1) Cfr. FRANCISCO AYALA, *Los Derechos Individuales como Garantía de la Libertad*, pág. 34-35.

mata y absorbe a la menor. El pequeño propletario, el pequeño comerciante, el pequeño industrial, a quiénes el Liberalismo-burgués había hecho sujetos de los derechos de la libertad, desaparecen, y junto a los campesinos que el mismo fenómeno de *tecnización* arranca de la tierra, iban adensando, como empleados y obreros asalariados, la población urbana de los centros industriales. En cambio, adviene el alto *Capitalismo*, que es financiero, monopolizador e imperialista; ordenación económica del residuo de la burguesía que sobrevivió a la libre competencia de "garras y colmillos", deslastradas ya de todo retén moral y, que por caminos no siempre rectos y confesables, pone el Estado al servicio de la Economía. En esta etapa histórica no son válidas — a no ser para el alto *Capitalismo* que tras ellas parapeta sus intereses — las libertades de propiedad, trabajo, comercio e industria, contrato, de la concurrencia, del juego de la oferta y la demanda.

En cuanto a la otra parte del interrogante, veremos inmediatamente la caída que sufre la imagen del hombre trazada por el Liberalismo al abdicar ante lo infrahumano e infraespiritual, considerándolos como suficientes para satisfacer la nostalgia de lo objetivo y la apetencia de lo absoluto.

Como un intento de reacción frente a la concepción empirista de la libertad desplegada por el Liberalismo-burgués, aproximadamente, por el año 1870, se inicia la formulación filosófica de los *neo-kantianos* de Marburgo, que tratan de entonar el subjetivismo de la libertad hecho presa de una tremenda descomposición que empujaba, como fatalidad dialéctica, hacia el transpersonalismo naturalista [1]).

Eliminado de la filosofía *kantiana*, en un proceso de conexiones lógicas, el elemento metafísico del derecho natural [2]), los derechos de la libertad del hombre, en este ciclo del formalismo jurídico pierden todo vigor; y su reconocimiento, con-

1) Para un acabado conocimiento crítico del proceso *neo-kantiano*, que va desde el idealismo dualista al normativismo, Cfr. José Medina Echavarría, *La Situación Presente de la Filosofía Jurídica*, cap. II; Renato Treves, *Il Diritto como Relazione*. Saggio crítico sul neo-kantismo contemporáneo, Torino. 1934, V. E. Kaufman, *Kritik der Neukantischen Rechtsphilosophie*, 1921.

2) V. E. Kaufman, *Kritik der Neukantischen Rechtsphilosophie*, pág. 5 y sig., 52 y sig.

tenido y alcance, quedan a merced del Estado. Ya con anterioridad, en 1852, C. F. von Gerber, hasta quien no alcanzan los efluvios del *pathos* ético que sostenía el formulismo *kantiano*, enuncia una concepción estrictamente formal — jurídicamente *pura* — de los derechos de la libertad del individuo. Con razón Jellinek sindica a la obra del jurista imperial como la "piedra miliar" dé la historia de la doctrina de los derechos públicos subjetivos.

En efecto: Gerber afirma que el significado general de los derechos de la libertad no puede encontrarse sino en su negatividad, es decir, que el Estado, en su dominio sobre el individuo, se mantiene entre los límites convenientes, dejando libre de su influencia aquella parte de la persona que no debe quedar sujeta a la acción coercitiva de la voluntad general, según la idea predominante en la vida popular. Los derechos del hombre, no son entonces, sino derechos exclusivamente negativos, los derechos al reconocimiento del lado libre, esto es, no estatal de la personalidad. Estos derechos quedan siempre siendo negaciones que restringen el poder estatal en los límites de sus competencias. El reconocimiento jurídico se realiza cuando tal negación se transmuta en una determinación positiva de los derechos del poder estatal. Pero estas normas objetivo-abstractas del derecho se refieren al ejercicio del poder estatal y crean para el individuo una facultad — un derecho subjetivo, esclarece Gerber — en la hipótesis de una determinada relación de hecho [1]).

Georg Jellinek se propone superar científicamente la fundamentación que de los derechos de la libertad se hacía con el derecho natural, representados éstos como atributos humanos originarios y preexistentes al Estado. Para el gran jurista germano, el individuo, por el hecho de pertenecer al Estado se encuentra vinculado con una pluralidad de *status*. Por la subordinación al Estado, que es la base de toda actividad política, el individuo, sometido en la esfera de los deberes, se encuentra en un *status* pasivo o *status subiectionis* del que se excluye la autodeterminación, y por lo tanto, la personali-

1) Cfr. D. C. F. von Gerber, *Ueber öffentliche Rechte, Tübinger*, 1852, pág. 78 y sig.

uad. Pero a la vez, como la soberanía del Estado es un poder objetivamente limitado que se ejerce sobre personas, a éstas les pertenece también un *status* dentro del cual señorea absolutamente, un reducto liberado del Estado, un distrito exento de *imperium*. Esta es la esfera de la libertad individual, del *status* negativo o del *status libertatis* en cuyo interior los propósitos estrictamente individuales son realizados mediante la libre actividad del individuo. El Estado, en cumplimiento de sus fines, reconoce a los individuos la capacidad jurídica de reclamar para sí el poder estatal, de utilizar la instituciones políticas; les reconoce, pues, exigencias positivas, un *status* positivo que es la base de todas las prestaciones estatales en interés individual. Cuando el Estado reconoce al individuo la capacidad de obrar a favor de aquél, lo sitúa en una esfera más elevada de la ciudadanía, más calificada y más activa. Es el *status* activo, el *status* de la ciudadanía activa, en el que se encuentra todo aquel que es titular de derechos políticos en sentido estricto. En resumen, en estos cuatro *status*: pasivo, negativo, positivo y activo, Jellinek agota la totalidad de las posibles situaciones en que puede hallarse el individuo en relación con el Estado [1]).

La libertad es excepción de constricciones ilegales. La subordinación, o sea, el *satus* pasivo del individuo, es un *status* limitado por la ley. Jurídicamente no es correcto hablar de los derechos de la libertad, sino, que más bien, existe libertad cuando se supera a una determinada restricción, alguna vez existente, acreciendo de esta manera la personalidad del individuo, aunque más del punto de vista político que jurídico. Pero la situación en que se encuentra el individuo, a consecuencia dé las leyes que reconocen y regulan tales libertades, es sustancialmente idéntica en todos los casos. Por otra parte, en el pensamiento *jellinekiano*, también, todos los deberes para con el Estado, sin exceptuar a ninguno, se pueden reducir al común denominador del deber de obediencia. Cualquier imperativo del Estado para el individuo, no puede pretender sino la obediencia del ciudadano; obediencia que, en el fondo,

1) Cfr. GEORG JELLINEK, *Sistema dei diritti Pubblici Subbiettivi*, trad. al italiano de G. Vitagliano, Milano 1912, pág. 97.

tiene un contenido jurídico idéntico al del servicio militar, a la obligación de pagar impuestos, de testimoniar en la justicia y de otros centenares de obligaciones que emergen de la ley. *Sumisión y libertad de la sumisión son las dos posibilidades entre sí contradictorias, que puede elegir el Estado, cuando se trata de regular alguna relación con los propios súbditos* [1]).

El *status* negativo es elevado a *status* jurídico en virtud de la espectante pretensión jurídica del individuo que puede exigir el reconocimiento jurisdicional de su preestablecido *status*, y conforme a ello, la omisión o remoción de cualquier ataque que se le infiera. Jellinek hace, precisamente, residir en esta pretensión jurídica el *status* positivo del individuo. El *status* negativo trasciende a jurídico, en virtud del *status* positivo, y de las acciones que derivan de éste.

En la teoría de Jellinek, lo que para el individualismo de la Revolución francesa constituía *derecho natural,* no es, sino, una posibilidad de hecho, una mera posibilidad de hacer — mientras el Estado no lo interdice o lo hace recejar hasta donde fije — que está fuera de los límites del derecho y no tutelada en modo alguno, sino abandonada al arbitrio de cada uno. Cuando tales manifestaciones de la libertad individual son reconocidas y tuteladas por el Estado, entonces, se tramontan en facultades jurídicas, en verdaderos y auténticos derechos públicos subjetivos [2]).

En este proceso de agotamiento de la libertad burguesa le estaba reservado a Hans Kelsen la tarea de rematar *ad absurdum* la línea del formalismo de Gerber y Jellinek — entre los que habría que interpolar a Laband — con la paroximal concepción de inmolar el concepto de persona y de libertad subjetiva ante el logicismo-normativo de su "teoría pura

1) Cfr. Georg Jellinek, *Sistema dei Diritti Publici Subbiettivi*, pág. 115.

2) La teoría de Jellinek sobre los *derechos públicos subjetivos* contó con la adhesión de la mayoría de los publicistas del Estado de Derecho liberal-burgués, en la última etapa de su evolución y, aún — y esto demuestra en la praxis constitucional que la libertad quedaba a merced del Estado — cuenta con la aquiescencia de muchos publicistas de los Estados totalitarios.

del derecho", que escamotea toda realidad al Estado para transmutarlo en una ordenación normativa ideal, y pretende, aunque esto vanamente, que esta ordenación sea un algo sin contenido [1]).

Para la "teoría pura" la noción de *sujeto de derecho* o de *persona* es una idea auxiliar artificial, que los juristas han creado bajo la presión de un lenguaje jurídico antropomorfo. La persona no es una realidad psicofísica, sino la expresión

1) La concepción de Kelsen y de la Escuela jurídica que trabaja en el marco de su teoría, malgrado su pretendida "pureza" que los desconecta de lo político y de lo sociológico, es una concepción criptopolítica, que absolutiza, como históricamente trascendente, a formas jurídicas ligadas a una singularidad real-histórica. No niega, en efecto, de ninguna manera, como se le atribuye por algunos críticos livianos, la necesidad de las investigaciones históricas, sociológicas y axiológicas del Derecho sino que ella quiere sacar todas estas investigaciones de la jurisprudencia y adjudicárselas a otras ciencias. Este parcelamiento científico y su correspondiente terminología, se basa en el error logístico que desconoce que el elemento valorativo penetra en forma inevitable en toda exégesis, formación de conceptos y construcciones, como así sucede en la "teoría pura". En forma paradojal, dice Hermann Heller, el experimento de Kelsen, da una concepción del Estado "destatizada" pero no "despolitizada". El error sutil está en olvidar la inseparabilidad del objeto y sujeto. El ser del Estado está en el devenir, en siempre renovados y decisivos actos políticos; frente a este devenir, formado por las luchas políticas entre reales poderes volitivos, resulta imposible la neutralidad del sujeto conocedor. Esta manera de ser del Estado no admite juicios que estén libres de valores como en las proposiciones lógicas-matemáticas. Por esta razón, no es raro que una teoría que hace una consecuente abstracción científica-sensitiva del "suceder real", de la "vida estructural", que no otra cosa es el Estado, se queda con una nada estatal en las manos, y de la cual resulta que es una concepción del Estado sin Estado. Que esta teoría en general tiene algún contenido, aunque agnóstico y vacuo, pero con el matiz liberal de la concepción del derecho estatal, lo debe Kelsen a la circunstancia de que él tampoco es un conocedor "puro" librado de voluntad, que está fuera y por encima de la realidad histórica-política, sino que, aunque de una manera bastante insegura se encuentra en dicha realidad. Y por añadidura, agrega Heller, el mismo Hans Kelsen, en su "*Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*" (1911, pág. XI) con toda claridad reconoció la tendencia liberal de su teoría del Estado. "Si con esto — dice el frustrado teórico puro del Derecho — mis resultados tocan algunas viejas teorías liberales del Estado, no debo prevenirme por ello, si se quiere ver en mi trabajo un síntoma de aquel neo-liberalismo que en los últimos tiempos parece extenderse". Cfr. HERMANN HELLER, *Staatslehere*, pág. 54-55.

de la unidad de un haz de obligaciones y derechos, es decir, un sistema de normas. No es el ser humano íntegro, en el conjunto de sus funciones físicas y psíquicas, el que funciona como sujeto del derecho, como el centro de imputación de una serie de contenidos normativos, sino un elemento ideal, a saber, una cualidad especial que consiste en que muchos de sus actos figuren como elementos de las proposiciones jurídicas. Hans Kelsen distingue entre la noción natural del hombre y la noción jurídica de la persona, ya que ambas, en su concepto, expresan dos unidades completamente diferentes. La noción jurídica de la *persona* o del *sujeto de derecho* expresa la unidad de una pluralidad de derechos y obligaciones, es decir, la unidad de la pluralidad de normas que determinan estos derechos y obligaciones. La noción de persona física "que se aplica" al individuo aislado es la expresión unificada y personificada de las normas rigiendo el comportamiento de un individuo determinado. "Es el *soporte* de todos esos deberes y derechos, es decir — si uno se despoja de esa representación de su carácter sustancial que reduplica el objeto — el punto común de imputación de las situaciones fácticas de conducta humana normadas como deberes y derechos, así como el centro de aquel orden parcial cuyas normas estatuyen esos deberes y derechos, y cuya individualización resulta de la referencia a la conducta de un mismo hombre" [1]).

El hombre — reducido por la "teoría pura" a un polichinela de normas — puede hallarse en triple relación con el orden jurídico: o bien el hombre está sometido a la norma, o bien la produce participando en algún modo en su creación, o bien está libre frente a la misma. En el primer caso, la relación del hombre es la pasividad; en el segundo, es la de actividad; en el tercero, la de negatividad [2]).

La libertad es la ausencia de una vinculación jurídica a un deber. Obsérvese, anota Hans Kelsen, que existe un límite entre la vinculación jurídica y la libertad, puesto que el derecho no regula todos los aspectos de la conducta humana.

1) Cfr. HANS KELSEN, *La Teoría pura del Derecho.* Introducción a la problemática del derecho. Trad. de Jorge G. Tejerina, Editorial Losada, Buenos Aires 1941, pág. 84-85.

2) Cfr. HANS KELSEN, *La Teoría General del Estado*, pág. 198.

Bajo el supuesto de que el orden jurídico es variable en su alcance, el límite contra la libertad puede ser libremente desplazado. A *priori* no existen límites jurídicos absolutos contra la intervención del Derecho (= Estado) en la conducta humana, o a favor de la libertad del individuo contra los ataques del Estado. En principio, el orden coactivo estatal puede intervenir la totalidad de la conducta humana; puede vincular a los hombres en todas las direcciones posibles. El hombre es libre en tanto que, de hecho, no ocurra así, con lo cual resulta que esta libertad frente al orden jurídico, este "estar libre" frente al Estado es, jurídicamente, una cualidad en absoluto negativa; es decir, la cualificación de esa situación es la de no estar jurídicamente determinada.

No existen los nombrados derechos de la libertad, ya que los así llamados son una esfera extrajurídica, ajena al Derecho; esa "libertad", en el sentido de un "estar libre" frente al orden jurídico, sólo es determinable en su aspecto negativo y no se puede llamar derecho a una esfera sustraída precisamente del Derecho. El hombre es "libre" para realizar aquella conducta cuya contraria no sea contenido de un deber jurídico. "Fuera del orden jurídico estatal — afirma paladinamente Hans Kelsen —, y de la esfera que la teoría se afana por llenar con derechos de la libertad que radica fuera del derecho positivo, no puede haber "Derecho", ni siquiera un Derecho natural" [1]).

La teoría *kelseniana* del Estado, que en los años de la trasguerra gozó de tanta aceptación en el mundo científico, justamente cuando el triunfo del Estado de Derecho liberal-burgués parecía definitivo, revela la honda crisis que soporta esta histórica singularidad estatal, cuando arrasa con el principio fundamental del Liberalismo: el derecho subjetivo de la libertad, y llega, en su nihilismo jurídico, a desconocer a la persona humana la titularidad del derecho subjetivo, al que el Liberalismo unía esencialmente sus valores de la *libertad individual* y de la *persona autónoma*. Se había alcanzado a la meta fatal e ineludible de la democracia agnóstica: negar, e inmediatamente aniquilar — porque las ideas informan, y a la vez se

1) Cfr. HANS KELSEN, *Teoría General del Estado*, pág. 202 y sig.

condicionan, en compactos hechos sociales — los valores absolutos de la persona humana [1]).

Este agotamiento de los derechos de la libertad, que hemos resumido ceñidamente a través de las concepciones predominantes en la filosofía jurídica y política, es la consecuencia obligada de la dispersión que era objeto el hombre, y que le alienaba el privilegio de su destino personal. El hombre *moderno*, el tipo humano de Descartes, de Rousseau, de Kant, pensado como esencialmente bueno, sujeto nato de relevantes calidades morales, acabado en su inmanencia, dominador de sí y de la naturaleza, estaba maduro para abdicar su personalidad en favor de relatividades infrahumanas absolutizadas a los efectos de servir para una falsa integración: el *Estado*, ofrecido por Hegel como realidad de la Idea ética; la *sociedad comunista*: que era el mundo paradisíaco profetizado por Marx; la *Nación*, que según Fichte es donde se manifiesta lo eterno como "autorrepresentación" de Dios; la *raza*, magnificada como la fuerza eficiente del mundo político por la metafísica antropológica del Conde Gobineau. En esta coyuntura histórica se consuma la dialéctica fatalidad que aguardaba al hombre *moderno*, que al abjurar de lo más perfecto que existe en toda la naturaleza: su excelsa calidad de persona espiritual y de su realidad sustancial, renuncia a la principalía ontológica que tiene sobre todo colectivismo transpersonalista [2]) y termina, en una secuencia ajustada, devorado por la esfinge mayor.

El envilecimiento de la realidad metafísica del espíritu y

1) "Como se ve — dice Renato Treves aludiendo a la concepción *kelseniana* del Estado — para la doctrina dominante en los años después de la guerra, la democracia pierde toda su fe en los valores absolutos de la libertad y de la personalidad humana. La democracia toma un carácter intrínsecamente negativo; se afirma como la adversaria de cualquier absolutismo político, y, al mismo tiempo, como la sostenedora de aquel relativismo escéptico y sistemático que atribuye el mismo valor a cualquier opinión política, que pone sobre el mismo nivel cualquier manifestación de voluntad sin preguntarse si es buena o es mala". Cfr. RENATO TREVES, *Crisis de la Democracia y Transformación de la Ciencia del Derecho*, Tucumán, 1940, pág. 9.

2) "*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet in rationali natura*". SANTO TOMÁS, Sum. Teol. Ia., q. 29, a. 3.

de la personalidad espiritual, motivada por el desconocimiento de la esencia, vocación y verdadera dignidad del hombre, es el pecado mortal de la *modernidad*, que con el Liberalismo se exacerba hastá el paroxismo. Se colocó al hombre sobre un fastigio particular, se lo magnificó como la unidad analógica de la concepción del mundo, y al mismo tiempo, reacio a reconocerlo como creatura Divina, se lo emancipó de la sumisión de Dios, con lo que adquiere autonomía en los planos especulativo y práctico. Con esta aparente liberación — espejismo de tremendas consecuencias — se malogró la dignidad auténtica del hombre, que como ser animado e informado por un espíritu de procedencia y destino Divino, es independiente en su existencia, y sólo de sí mismo depende en el orden de la acción. Negada la inmortalidad del alma — se hizo, esto porque el escalpelo de la ciencia no topó con ella en la disección de los cadáveres — se le sustrae a la vida el fondo inefable que confiere a los fenómenos y acciones humanas su verdadera significación.

El burgués, recoleto en la realización de sus fines telúricos y queriendo colmar de contenido y significación a la vida temporal, negó al mundo inmanente su naturaleza de *status viae*, de tramo peregrinatorio. Con ello destruyó el fundamento de la vida, pues, cuando la actividad humana no tramonta apuntando a la eternidad, la vida pierde el tesoro de su significación y deviene desesperadamente lacia y trivial.

Cuando es destruído lo que mediatiza el mundo inmanente al mundo transcendente, se yerma, irremediablemente, el hontanar metafísico del orden moral y de la objetividad — el ser — de los valores. En un proceso de conexiones lógicas, no se tardará en negar el libre arbitrio del hombre, y considerarlo una porciúncula material de la naturaleza exterior. Se le desconoce el puesto relevante y singularísimo que le pertenece en el cosmos [1]), en virtud del cual, al ser considerado como

1) "Hay que considerar que más una forma es noble, menos ella es dominada por la materia corporal, menos es sumergida, ahogada en ella, consecuentemente, más excede por su operación y virtud: de donde tenemos que la forma de un cuerpo mixto posee una operación propia, distinta de aquellas que derivan de sus principios elementales. Y más se avanza en la escala de las dignidades de las formas, más se constata que la actividad

"la sustancia (o sujeto) individuada de una naturaleza racional" [1]), con la facultad de tomar una decisión libre y sin estar sometido al ritmo de la legalidad cósmica, se lo empipina sobre la opacidad mineral y la irracionalidad animal.

Por este camino se perdió el concepto de la responsabilidad, es decir, la certeza de rendir cuenta de sus actos, además de acarrear toda una secuela de errores. Así, el mundo ontológico quedó reducido a una formulación y proyección fenoménica del hombre; se desconoció la coordinación de éste con el ser, la relación existente entre la inteligencia y la realidad, la capacidad de poseer espiritualmente el mundo exterior y de obrar conscientemente sobre lo asido. El subjetivismo, el sensualismo, el relativismo y el agnosticismo son los abalorios iniciales de este proclive que pasando por el positivismo que transmuta la personalidad espiritual en un nudo de sensaciones, remata en el *darwinismo*, que hace del hombre, allanando todo problema de continuidad metafísica, un simio desarrollado.

Pero como el hombre es para lo absoluto, logra su enterez transcendiendo. El hombre *moderno*, agotado e inseguro en la cima de su largo peregrinaje histórico, empecinado en la inmanencia que le cegaba el camino verdadero, lo hizo falsamente. En efecto: escapó del círculo vicioso del solipsismo *liberal* entregándose con frenesí a los colectivismos transubjetivistas, aunque para amenguar su superioridad ontológica y poder así abdicar de su personalidad, tuvo previamente que deificar el Estado, hipostasiar una *clase social*, absolutizar una raza o un pueblo. El egoísmo individual, siempre determinable, fué sustituído por otro más tenebroso, el egoísmo innúmero del anonimato comunitario, a quien mueven *mitos*, que son

de éstas superan los elementos materiales que organizan. Así el alma de los vegetales trasciende más las actividades de la materia que la forma de los minerales, y el alma de los animales es aún más libertada de sus leyes que la de los vegetales. Consecuentemente, en relación con la nobleza, el alma humana es sin rival. En consecuencia, ella es liberada en tal medida del peso de la materia corporal que resta totalmente independiente de ella para sus actividades propias y su poder, y este poder se designa con el nombre de intelecto". Cfr. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, Ia., q. 76, a. 1.

1) Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Teol.* IIIa., q. 2, a. 2.

mentiras, que a sabiendas y con cinismo, se las estuca de verdad absoluta.

Pero es necesario reconocer que existe un elemento positivo, aunque falso, en el abandono del Liberalismo que caracteriza las tendencias *totalitarias* de nuestros días y que se puede resumir de la siguiente manera: por una parte, se trata de una nostalgia de lo objetivo, devorado por el subjetivismo relativista en los últimos siglos; y nostalgia, por último, de auténticos y reales valores objetivos, cuya perennidad y vigencia no queden librados a la versátil sensibilidad subjetiva [1]).

Es también una reacción contra las herejías del subjetivismo y del racionalismo *iluminista* del siglo XVIII y contra el agnosticismo y relativismo *liberal* del siglo XIX que redujeron el sistema del cosmos, penetrados por las significaciones ideales y los valores, y la persona, creada a semblanza de Dios, en un agregado de sensaciones y tendencias sublimadas; que cambió el mundo de las verdades eternas en sí, por una simple resultante del pensamiento subjetivista. Es, y ya lo veremos en el próximo capítulo, una respuesta vital a la tecnización y racionalización mecánica de la existencia, al predominio de la acción sobre la contemplación, al tiempo anormal de la vida moderna, a la falta de respeto y comprensión frente a los principios misteriosos de la evolución interior, a la hipertrofia de la organización "americanista" que reemplazó la categoría de lo cualitativo por la categoría de lo cuantitativo. Los

1) "En los movimientos de masas más dramáticos de nuestro tiempo es innegable, entre otros incentivos, un afán de superar el individualismo, de trascenderlo; dicho en lenguaje de estos apuntes, un propósito de renunciar al inmanentismo reemplazándolo por un trascendentismo. Pero un pesado lastre de inclinación inmanentista y la teorización — lastrada de inmanentismo también — empobrecen y falsean estos movimientos, y los convierten en todo lo contrario de lo que deberían ser. Enderezar la tendencia — como hacia su natural destino — hacia las metas de "el pueblo" — un pueblo determinado —, la clase, el Estado, la raza, etc., es constituir una nueva inmanencia y quedarse en ella quebrando las alas al trascender, con el agravante de que el egoísmo individual, fácilmente denunciable se reemplaza con un egoísmo colectivo teñido de turbia mística y aureolado de un prestigio impresionante aunque falaz" Cfr. FRANCISCO ROMERO, *Programa de una Filosofía, Buenos Aires*, 1940, pág. 21-22.

resultados a que conduce esta reacción, dice el filósofo Dietrich von Hildebrand, han sido lo menos reconfortante posible. El descrédito del espíritu y de la personalidad espiritual inaugurado por el Liberalismo, lejos de ser superado, ha sido, por el contrario, agudizado. La decepción que aporta la imagen del hombre trazada por el humanismo burgués y que domina a Europa durante los últimos siglos, condujo a inclinarse ante lo infrahumano y lo infraespiritual, considerados aptos para satisfacer la nostalgia de lo objetivo. Se ha desconocido, agrega el agudo filósofo alemán, que la causa verdadera de la trivialidad y del empobrecimiento de la comprehensión del mundo, reside en el aislamiento de Dios, que es de donde emana todo ser y todo valor, y a donde tiende a retornar. Apagada la sola luz que esclarece el Universo, necesariamente, se ha perdido el sentido y el valor de toda existencia y este desconocimiento se venga sobre el plano más elevado del ser creado, en el dominio del espíritu y de la personalidad espiritual. Porque, más concentrado es el reflejo de Dios en un ser, más desnaturalizado deviene este ser desde que se aísla de Dios [1]).

A esta degradación del hombre — entró a la modernidad siendo poco menos que un ángel y remata siendo poco más que un mono — la tenemos cabalmente refractada en las teorías sobre el hombre y su conducta, en boga durante los años finiseculares, que se apellidan *naturalistas* y que se las distingue en dos tipos fundamentales: la concepción exclusivamente *mecánico-formal* y la concepción exclusivamente *vitalista*. La primera había tenido ya su exposición más perfecta en el libro de Lametrie intitulado *L'Homme machine*, donde se reduce los fenómenos espirituales a un epifenómeno de las leyes físicas-químicas que imperan en el organismo: *Rien n'existe que matière inerte et mouvement mecanique; tous les fenómenes de la nature relévent integralement, des forces physico-chimiques; la pensés de l'homme n'echappe point a cette lois genérales: elles es susceptible d'être reduite a una formule mathematique, puisq'elles est un mode particulier de mouvement vibratoire"*.

En el segundo tipo de la teoría *naturalista*, subdominado

1) Cfr. DIETRICH VON HILDEBRAND, *Le Mithe des Races*, en: *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, 1937, Nº 3-4, pág. 133.

vitalista, se pone la esfera vital por encima de la esfera espiritual al hacer de la categoría de la vida la categoría básica de la concepción total del hombre, negando, como premisa, el dominio de lo sobrenatural. Según estas teorías el espíritu humano se explicaría perfectamente, en último término, por la vida impulsiva humana; sería un tardío producto de la evolución de ésta. De un modo algo semejante pretende el pragmatismo anglo-americano, primero en Pierce, después en Willams James, Schiller y Dervey, derivar de las formas de trabajo humano — *homo faber* — las formas y leyes del pensamiento. Del mismo modo pretende Nietzsche, en su "voluntad de dominio", explicar las formas del pensamiento por el *impulso de poderío* propio de la vida. Si lanzamos una ojeada, dice Max Scheler, a quién pertenece la síntesis anterior, a la totalidad de estas concepciones, destacamos tres variedades de la idea *naturalista-vitalista* del hombre, según que se consideren los *impulsos nutritivos* o los *impulsos sexuales* o los *impulsos de poderío*, como la fuerza primaria y directora de la vida [1]). "El hombre es lo que come", resumió en su tosca antropología Vogt. Fundado en la filosofía *hegeliana* de la historia, Carlos Marx concibió una teoría análoga: no es tanto el hombre quien hace la historia, sino la historia de las relaciones económicas lo que da al hombre diversas formas sucesivas. "En la producción social de su vida los hombres entran en relaciones necesarias y específicas, independientes de su voluntad; relaciones de producción que corresponden a una fase específica de la evolución de sus fuerzas materiales productivas. La totalidad de esas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política y a la cual corresponden determinadas formas de la conciencia social. Los modos de producción de la vida material condicionan los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida en general. *No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, al contrario, su ser social el que determina su conciencia*". Como resulta patente a través de los párrafos de su

1) Cfr. MAX SCHELER, *El Puesto del Hombre en el Cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1939, pág. 142 y sig.

"Crítica a la Economía Política", que acabamos de transcribir. Carlos Marx diluye la persona en la colectividad.

La concepción del hombre como un ser dominado por los impulsos de poderío, ofrecida ya por Maquiavelo y Hobbes, es vigorosamente reactualizada por el profeta de la "irrupción del nihilismo": Nietzsche, como una manera de superar al individualismo racionalista del siglo XIX, cuya metafísica mecánica y amoral del *Ordre naturel* abrumaba a los hombres de hastío y tristeza [1]).

La tercera concepción es la que considera la vida espiritual como una forma sublimada de la *libido;* la personalidad es sólo un movimiento fatal de las larvas polimorfas del instinto y del deseo, y toda la cultura un producto de una *libido* reprimida y sublimada.

La absorción del hombre por la colectividad — presupuesta y consumada su *despersonalización* — tiene también su fiel expresión en las concepciones de la sociología positivista de Comte, en el *evolucionismo* naturalista de Spencer, en el bio-organicismo social del *darwinismo,* ya que arrasan de manera irremediable con la esfera personal de la vida [2]). La ley de la evolución es la que prescribe a la voluntad los fines a realizar; del ser social emana el deber ser; consecuentemente, la "libertad" no significa otra cosa que la posibilidad de realizar, antes o después, con más o menos perfección, el fin prefijado necesaria y unívocamente.

Sobre los supuestos *naturalistas,* como la máxima y más contundente abrogación del subjetivismo de la libertad en la filosofía jurídica y en la teoría del Estado, debemos analizar

1) Los *totalitarios* hacen de Nietzsche su precursor y apóstol. Recientemente se ha espigado, aunque con meticulosidad unilateral, sus obras, para demostrar la congruencia de su pensamiento con las críticas nacional-socialista sobre la democracia liberal-burguesa y el materialismo histórico, con el concepto de la guerra, con el problema judío y el de la selección racial, con el nacionalismo, etc. Cfr. HEINRICH HÄRTLE, *Nietzsche und der Nationalsozialismus,* München, 1937.

2) Para un conocimiento de las doctrinas sociológicas de esa época, Cfr. José MEDINA ECHAVARRÍA, *Panorama de la Sociología Contemporánea,* México, 1940, pág. 46 y sig. RENATO TREVES. *Filosofía Social y Sociológica,* Editorial Losada, Buenos Aires, 1941, pág. 19 y sig.

la concepción del jurista francés León Duguit que hace tabla rasa con todo el derecho subjetivo por tratarse de una noción metafísica que debe ser arrancada de la ciencia del derecho, y por ser, además, un elemento antisocial en pugna con el principio de solidaridad. Había que desvanecer, lo que, según él, era la última hipóstasis del alma.

La inmersión del individuo en lo colectivo, con la consecuente dispersión de la personalidad del hombre, que era el remate obligado del *humanismo renacentista* según lo hemos venido puntuando a través de sus pasos por cuatro siglos de historia, tiene, en la teoría del jurista francés, su sólida vertebración jurisfilosófica, y en esta teoría a la vez se atisba, casi alcanza a la pleamar, el *antiliberalismo* de la época. Con certeza, Harold J. Laski señala la obra de Duguit como el pórtico de una nueva era para el Estado, y equipara la influencia que su obra ejerció sobre su generación y sobre las que él profesó, con la que *De l'esprit des Lois* ejerció dos siglos atrás [1]).

Su primera posición filosófica está dominada por la filosofía de Spencer, a la que abandona en el grueso de sus libros, para retornar a ella en sus últimos pensamientos. Adopta con entusiasmo el agnosticismo positivista del filósofo inglés, lo mismo que el organicismo social. De la sociología hace una continuación de la biología, asimilando la sociedad a un ser vivo. Hay, biológicamente hablando, un cuerpo social compuesto de partes que lo integran igual que los órganos al animal. Por eso, el conocimiento de los hechos sociales se logra a través del conocimiento de los biológicos, porque los primeros están sometidos al mismo determinismo evolutivo que los segundos. En resumen, de acuerdo a la sociología de Duguit, los hechos sociales deben ser tratados, sistematizados y analizados, con el mismo método de los hechos biológicos, es decir, con el método experimental.

Aplicando el complejo de ideas *spencerianas* al estudio del Estado, Duguit publica en 1889 *Le droit constitutionnel et la sociologie*. La sociedad — organismo biológico — posee su centro nervioso cerebro-espinal en el Estado. "El derecho cons-

1) Cfr. HAROLD J. LASKI, *La Conception de L'Etat de León Duguit*, en: *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, 1932, Nº 1-2, pág. 121.

titucional es una parte de la sociología en la cual se busca determinar las leyes que rigen los fenómenos relativos a la formación, al desenvolvimiento y al funcionamiento del Estado considerado como centro nervioso cerebro-espinal del organismo social" [1]).

Sólo por la experiencia se pueden asir los conocimientos que se relacionan con el derecho constitucional, porque éste forma parte de la sociología y la sociología pertenece al dominio de la biología. A este método experimental, que es propio del más ortodoxo positivismo, lo utiliza Duguit a lo largo de su copiosa obra. Desecha, con invariabilidad sistemática, todo método que parta de principios dados *a priori*, porque se trata de los métodos deductivos de la escuela metafísica, a quien de acuerdo con el espíritu de la época, Duguit le ha decretado su irremediable caducidad.

Más o menos el año 1901 se puede fijar como la fecha en que León Duguit abandona la posición que tenía tomada en la sociología organicista [2]), pero permanece decididamente positivista, aferrado al método de las ciencias naturales, no porque los hechos sociales sean asimilables a los biológicos, como lo creía hasta entonces, sino porque la experiencia es la sola vía posible para su conocimiento humano. En este giro cristaliza definitivamente su posición filosófica en un positivismo deslastrado del organicismo *spenceriano*, que magnifica la ciencia, entendida, como ciencia natural, y que profesa un "realismo" — así llama Duguit a su positivismo — y una ontología descarnadamente empírica, cerrada a la fundamentación metafísica, es decir, a todo dato que trascienda la experiencia. Con estos presupuestos trata de constituir la ciencia del derecho y la teoría del Estado como ciencias naturales, que aprecia los hechos jurídicos y estatales como fenómenos observables y establece su conocimiento exclusivamente por medio de los datos experimentables. Abandona todos los datos metacientíficos para modelar una ciencia del Derecho y del Estado que proceda rigurosamente de la experiencia.

1) Cfr. León Ducuit, *Le Droit Constitutionnel et la Sociologie*. Tirage de la Revue international de l'enseignement, 1889, pág. 19.
2) Cfr. León Ducuit, *L'Etat, le Droit Objectif et la Loi Positive*, París, 1901.

A consecuencia de la aplicación de este método, Duguit sustituye la concepción subjetivista del derecho por una concepción objetivista. La experiencia no aprehende sino la existencia de un derecho objetivo y la manifestación de ciertas actividades positivas o negativas impuestas por este derecho positivo bajo la sanción de una constricción social. Duguit ataca el derecho subjetivo, tanto en la doctrina individualista del Liberalismo como en el positivismo jurídico de los formalistas, por las dos siguientes razones: 1º) el individualismo del subjetivismo, que es inmoral y anárquico, desquicia la necesaria solidaridad social e impide la marcha normal del derecho hacia la objetividad; 2º) el concepto de derecho subjetivo, tanto en su forma individualista como en la formalista, es una idea *a priori* que no es dato ni resultado de la experiencia; ambas se fundan sobre la voluntad humana, que es una cosa inconocible y, por lo tanto, metafísica. Veamos cómo desarrolla esta posición antisubjetivista que constituye, a la vez, el eje de su doctrina [1]).

En antítesis con las doctrinas individualistas que afirman que el hombre posee derechos innatos válidos frente al poder político y a los demás individuos, León Duguit sostiene que la sociedad es el hecho primario e irreductible que comprende al hombre, que por su naturaleza física y psicológica es un ser social. Afirma, en consecuencia, que no se puede hablar de un hombre natural y aislado, sujeto de derechos por su sola cualidad de hombre, sino que éste, como ser social, no tiene más que deberes para con el todo. Los individuos son células integrantes de un organismo que vive por la actividad de las células que lo componen, y las cuales, tampoco ellas, tienen la posibilidad de pervivir aisladas del organismo. De esta in-

1) Duguit se ha ocupado del derecho subjetivo, muy especialmente de los derechos subjetivos públicos, en las obras que en seguida citamos y de donde extraemos el resumen del texto: *L'Etat, le Droit Objectif et la Loi Positive.* París, 1901; *La Transformación del Estado.* Trad. de Adolfo Posadas, Madrid s. d. (La obra en francés lleva el título: *Le Droit Social, Le Droit Individuel, et la Transformation de L'Etat.* Libr. Alcan, París 1908); *Las Transformaciones del Derecho Privado desde el Código de Napoleón.* Trad. de Carlos G. Posadas, Madrid s. d. (La primera edición francesa es de 1912); *Soberanía y Libertad.* Trad. de José G. Acuña, Madrid 1924: *Traité de Droit Constitutionnel,* 3me. Edition, 1927, Tome I.

terdependencia nace la ley natural que les impone trabajar a cada individuo en la esfera de su actividad, para asegurar, de esta manera, la actividad vital de la sociedad. Esta interdependencia social, afirma Duguit, no es un sentimiento, menos una doctrina, ni aun siquiera un principio de acción, sino que es un hecho de orden real susceptible de demostración directa: es el hecho de la misma estructura social. Si se la observa y analiza se comprueba que, cualquiera sea el grado de civilización de un pueblo, la interdependencia social está constituida por dos elementos invariables y permanentes, que son: primero, las semejanzas de las necesidades de los hombres que pertenecen a un mismo grupo social, y segundo, la diversidad de las necesidades y de las aptitudes de los hombres que pertenecen a ese mismo grupo. De esta manera, Duguit hace suyas las conclusiones a que arriba Durkheim, en cuanto a la doble solidaridad que existe entre los miembros integrantes de una colectividad social. Durkheim ha demostrado definitivamente, dice el jurista de Burdeos, que los hombres están unidos entre ellos, primero, por los lazos de una solidaridad que llama solidaridad mecánica o por similitudes y, además, por los lazos de una solidaridad llamada orgánica o por división de trabajo. La solidaridad por similitudes resulta del hecho de que los hombres, viviendo en sociedad, son, en muchos aspectos, semejantes los unos a los otros, tienen las mismas facultades, las mismas tendencias, las mismas necesidades, los mismos sentimientos, las mismas aspiraciones, que no pueden realizarlos sino por la vida en común, permaneciendo estrechamente unidos unos a otros en la sociedad que componen. Por eso, ningún miembro de la colectividad social puede realizar acto alguno que hiera a la interdependencia por similitudes, es decir, que atente de una u otra manera a la posibilidad, que todos deben tener, de alcanzar la satisfacción de las necesidades, de las aspiraciones, de las tendencias que son comunes a todos. La solidaridad orgánica o por división del trabajo une a los individuos, miembros de una misma sociedad. Aparece, sobre todo, como el *ethos* esencial de la interdependencia social y hace posible que mediante el cambio de servicios se satisfagan las necesidades de cada uno. Existe también otra razón para que la noción fundamental que

sirve de base al sistema jurídico y político que se inaugura en 1789 no pueda sostenerse, y es, según Dugult, que el concepto individualista de la libertad es una noción de orden puramente metafísico, lo que está en contradicción con las tendencias del positivismo de nuestra época. Y entiende por noción metafísica, toda noción que implica una afirmación no comprobada por la observación directa de los sentidos. Así, la doctrina liberal, que afirma que el ser humano en su calidad de persona, de su inmanente dignidad, tiene una voluntad que por naturaleza y, como tal, se impone a las demás voluntades, que por su valor interno y por las cualidades que le son propias puede limitar la acción de los demás individuos y del poder político, es, evidentemente, una doctrina exclusivamente metafísica que no puede servir a un sistema positivo.

Partiendo de su positivismo agnóstico, con un sentido lógico estricto, Duguit afirma que Augusto Comte estaba cien veces en la verdad, cuando decía que la noción de los derechos de la libertad no es posible sino con la aceptación de una potencia supra-terrestre que confiera tales derechos, lo cual no se puede sostener en el estado positivo de la evolución general de la sociedad humana.

Los hombres están sometidos a una regla social fundada sobre la interdependencia que los aduna. Esta regla es preciso y necesario que exista para fundar todo el sistema político y social sobre el postulado de una norma de conducta que se impone a todos. Ahora bien, esta regla de conducta no es un imperativo moral, sino un imperativo jurídico. No se aplica más que a las manifestaciones exteriores de la voluntad humana, no se impone a la interioridad del hombre; es la regla de sus actos exteriores, y no la de sus pensamientos y deseos, como debe ocurrir con toda regla de moral. Además, no impone al hombre más que los actos que tienen un valor social y porque tienen semejante valor [1]). El derecho objetivo no está

1) Cuando la muerte sorprendió en 1928 al Decano de Burdeos, éste preparaba un curso que dictaría en la Universidad de Londres sobre: *El problema de los valores sociales.* Tenía redactado el plan a desarrollar, y de él se deduce que, frente a las filosofías alemanas de la *Wertheorie*, Duguit retorna a la teoría biológica del organicismo. Su concepción de los valores sociales, no es, en el fondo, más que una simple transposición a lo

fundado en la idea que se forma de cierta cualidad insita del acto exigido o prohibido, sino sobre el efecto social que es susceptible de producir tal o cual acto individual. Duguit anota la diferencia profunda que separa a su concepción de la regla social, que llama derecho, con la antigua concepción del derecho natural. Ésta es la concepción de un derecho ideal, absoluto, verdadero, de una verdad geométrica, que los hombres deben afanarse por alcanzar, acercándose a él constantemente. La regla de derecho objetivo, por el contrario, no tiene nada de absoluto. No es un ideal, es un hecho. En la esencia cambia, como las sociedades humanas; se deriva de su estructura infinitamente variable, es decir, que varía con la forma de vida tan diversa que nos presentan las sociedades humanas.

La regla de derecho no concede, ni a los singulares ni a la sociedad, verdaderos derechos. Sólo implica el poder para los individuos, que detentan la fuerza, de organizar una reacción social contra los que violan la regla e implica, también, para todos, el poder de cumplir libremente las obligaciones que impone. En una palabra, no da a nadie, ni a la colectividad ni al individuo, derechos subjetivos, es decir, el poder de imponer como tal, su personalidad colectiva o individual. Se limita a proporcionar a todo individuo en el medio social, cierta situación estrechamente engastada en el todo, y que le lleva a una actitud activa o pasiva. Nadie tiene en el mundo social otro poder que el de realizar la tarea que le impone la regla social, o, si se quiere, que le preestablece la situación que le cupo en el sistema de interdependencia que une a los miembros de un mismo grupo social. Con Augusto Comte afirma que en el estado positivo, donde no se admite títulos celestes, la idea de *derecho* desaparece fatalmente. Cada cual tiene deberes para con todos, pero nadie tiene ningún derecho propiamente dicho. *"En otros términos: nadie posee otros derechos que el de cumplir siempre con su deber"* [1]). La enseñanza será

social del sistema de los "valores biológicos" formulados por Claude Bernard. Cfr. ROGER BONNARD, *Les Idées de León Duguit sur les Valeurs Sociales.* (Avec des inédites de Duguit), en: *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, 1932, Nº 1-2, pág. 7 y sig.

1) Cfr. L. DUGUIT, *La Transformación del Estado*, pág. 196. El subrayado nos pertenece.

aprovechada por el primer fautor de un Estado *totalitario*: "Il concetto di libertá non é assoluto perché nella vita nulla vi é di assoluto. *La libertá non é un diritto: é un dovere*" [1].

En verdad, y creemos haberlo puesto en evidencia, a esta fase ulterior del Estado de Derecho liberal-burgués — fase que históricamente podemos ubicarla en lo que va de los lustros finiseculares hasta los años anteriores a la guerra de 1914 — el hombre, desmontado de su estructura metafísica, llegaba desleído en lo colectivo, con un concepto tan endeble de la libertad, si es que no hacía escarnio de ella como de un "prejuicio burgués", que muy fácil resultaba predecir su naufragio inevitable, la abrogación de la personalidad humana.

Este proceso mental, intercondicionado con el proceso sociológico de democratización *masiva*, conformó un nuevo protagonista de la historia y hacedor de la Cultura: el hombre-masa.

Como el hombre *moderno* abjuró de los fundamentos ontológicos de la posesión de sí, renunció a la capacidad soberana — *homo est dominus* — de decidir su destino total — *est causa suiipsius* —, con lo que recejaba, por su propia voluntad — "ser amo o esclavo es atribuído a la persona en razón de su naturaleza" [2] — hasta la situación en que estaba con anterioridad a que le fuera revelada la vocación y la capacidad de su libertad. Se había "rebarbarizado" [3], y con ello le venía adosado el despotismo, la disciplina y la guerra. Este hombre conformó a su semblanza y a la de su orbe mental, una forma singular de Estado: el *totalitario*, que es la "rebarbarización" transplantada a lo social y a lo político.

1) Cfr. *Scritti e Discorsi di Benito Mussolini*. Ed. definitiva, Milano, 1934, T. IV, pág. 77. El subrayado nos pertenece.

2) Cfr. Santo Tomás, *Suma Teológica*, IIIa., q. 20, a. 2.

3) "*Quibusdam videtur illos barbaros dici, qui non habent literalem locutionem in suo vulgari idiomate. Unde et Beda dicitur in linguam anglicam liberales artes transtulisse, ne Anglici barbari reputarentur. Quibusdam autem videtur barbaros esse eos qui ab alquibus civilibus legibus non reguntur. Et quidem omnia aliqualiter ad veritatem accedunt, manifestum est autem quod ex virtute rationis procedit quod homines rationabili jure regantur et quod in literis exercitentur. Unde barbaries convenienter hoc signo declaratur, quod homines vel non utuntur legibus, vel irrationalibus utuntur: et similiter quod opud aliquas gentes non sint exercitia literarum*". Cfr. Santo Tomás, *Comm. Politic.* L. 3, lec. 5.

Capítulo IV

EL SURGIMIENTO DE LA DEMOCRACIA RADICAL DE MASAS

I

LA DEMOCRATIZACIÓN FUNDAMENTAL DE LA SOCIEDAD

Con la Revolución Francesa irrumpe en la política la conciencia democrática formada en siglos de Cultura occidental. Claro está, que la democracia se realizó en congruencia con la cosmovisión burguesa y en la medida que respondía y satisfacía los intereses del *tiers état*.

Nietzsche, que era tremendo para disecar al *Iluminismo*, afirmaba que los franceses habían sido los simios, los actores, los soldados y las víctimas de las ideas inglesas. Si a estas palabras le sustraemos su detonante truculencia, nos resta una exacta observación histórica. En verdad, los franceses racionalizaron lo elaborado institucionalmente por la burguesía inglesa en su lucha por el predominio político y crearon el sistema de la realidad inglesa. Voltaire y Montesquieu idealizan la realidad política de Inglaterra. Turgot, Quesnay y D'Alembert abonan teóricamente el sistema económico y científico de la nueva concepción de la vida. Condorcet, Helvetius y el Barón d'Holbach lo divulgan, de manera que con la Revolución Francesa pudo convertirse en realidad política.

Tal es el sistema de ideas que de Inglaterra fué llevado a Francia por literatos y poetas, y que constituyen la "filosoffa" del siglo XVIII que sirvió de contenido doctrinario de la democracia individualista, proyectando sobre el siglo subsiguiente los dos fundamentos con que la burguesía remodela al

Estado moderno: el racionalismo, que procede *a priori*, desconectado de la tradición y sin ocuparse de la realidad; el optimismo, que descansa en la creencia de la perfectibilidad humana y estima al pueblo — la lógica de Rousseau lo había demostrado — como poseyente de las bondades, virtudes y dones intelectuales necesarios para gobernarse en un sistema político impecable. La democracia decimonónica del Liberalisma es el intento de aplicación de estas dos disposiciones del espíritu [1]).

Por en influjo de esta *"gran poesía política"* y del esfuerzo de los acólitos de *"la nueva religión"*, cuyo heroísmo no desmerecía al de los catecúmenos cristianos en épocas del balbuceo evangélico, la vida de las Naciones de Occidente adquiere un trato democrático y liberal, y trae aparejado a esta situación el predominio político del *tiers état* emancipado de la férula feudal. "La fuerza de estos principios es tan grande, están tan universalmente reconocidos y extendidos — le informaba *von* Hardenberg al Rey de Prusia — que el Estado que no quiera admitirlos tendrá que hacerlo o marchará hacia su ruina" [2]).

Pero observemos que esta democratización de la sociedad llevaba en sus entrañas el germen del *totalitarismo* y a la luz del relampagueo revolucionario ya es visible su prefiguración. En efecto, cuando los jacobinos apuran hasta el final los presupuestos de la democracia agnóstica, asoman nítidos los caracteres del ascetismo masivo de las democracias totalitarias: la absorción del hombre por la pasión política, la ortodoxia ideológica acompañada de la exterminación ferina de quienes disienten con ella — los jacobinos dotaron al Estado del atributo de la guillotina —, el sentido mesiánico de su lucha, hasta el énfasis de su monserga demagógica.

Roger Labrousse, en un aguerrido ensayo, ha seleccionado, entre los textos revolucionarios, pasajes de obras jacobinas o *thermidorianas* donde se encuentra el *"primer hálito totalita-*

1) Cfr. Louis Reynaud, *La Démocratie en France. Ses origines, ses luttes, sa philosophie*, París 1938, pág. 92.

2) Citado por: Wilhelm Dilthey, Karl August von Hardenberg, en: *W. Diltheys Gesammelte Schriften*, XII Band, pág. 59.

rio, precursor de los huracanes contemporáneos". Escogiendo de su investigación, apuntaremos algunos ejemplos.

Hobbes en el Leviatán y el moderno *totalitarismo*, reclaman sin reservas al niño para el Estado. "Esta porción de la vida — decía Michel Le Peletier — es verdaderamente decisiva para la formación del ser físico y moral del nombre. Es necesario someterlo totalmente a una vigilancia de todos los días y de todos los momentos... A los cinco años, la Patria recibirá el niño de manos de la naturaleza. A los doce años ella lo devolverá a la sociedad". "Doblegados todos los días y todos los instantes bajo el yugo de una regla exacta, los alumnos de la Patria se encontrarán formados para la santa dependencia de las leyes y de las autoridades legítimas". "La totalidad de la existencia del niño nos pertenece". Chazal afirmaba en 1797: "Nosotros le arrancaremos a los mismos padres que fueran lo bastante desnaturalizados como para no querer que sus niños fuesen de los ciudadanos". El Comité de Salud Pública colocó los Teatros bajo el control de una comisión especial, cuyos miembros redactan una comunicación en la que se dice: "El gobierno republicano es el centro a donde todas nuestras instituciones deben venir a unirse. Hasta el presente, los teatros, abandonados a las especulaciones de los autores, dirigidos por los pequeños intereses de los hombres o de los partidos, no han marchado sino débilmente hacia el fin de utilidad política que le señala un mejor orden de cosas. Es necesario superar este caos de objetos, o muy extraños a la Revolución o poco dignos de sus sublimes esfuerzos. Es necesario despejar la escena, a fin de que la razón vuelva a hablar el lenguaje de la libertad, echar flores sobre la tumba de sus mártires, cantar el heroísmo y la virtud, hacer amar las leyes y la Patria".

En la concepción jacobina, la actividad del hombre es, en todas sus manifestaciones, deber cívico, función política. "En el fondo de esto — dice Roger Labrousse — si el punto de partida evoca un radicalismo ideal, la conclusión está, por el contrario, marcada por la exigencia totalitaria de la voluntad general *rousoniana*. Totalitaria en doble sentido; desde luego, porque la vida del *Forum* desborda toda entera sobre la vida humana; en seguida, porque normalmente las opiniones expresadas en el *Forum* deben revelarse idénticas. Las disonancias

son el signo de que uno de los "opinantes" se equivoca; error que puede ser de buena fe, pero que, lo más frecuentemente, es voluntario y atestigua en su autor la existencia de un vicio profundamente anti-social; de donde la legitimidad de la represión. En suma, y si la palabra "Partido" no sonara tan desagradablemente a los oídos jacobinos (desde que implica la partición de las voluntades políticas), se podría decir que el verdadero republicano es el hombre que se ofrece por todos sus lados a la influencia *electrizante* de un Partido necesariamente único, éste de los buenos ciudadanos fieles a los principios de la Revolución". "Es necesario señalar, desde el punto de vista de la organización de la vida social, que el plan previsto por los antiguos filósofos y realizado después por nuestros regímenes totalitarios, ha sido querido y parcialmente aplicado por los hombres del Año II. Desde este momento, el verdadero ciudadano es invitado a situar el centro de su existencia en la esfera de las emociones colectivas. La felicidad que le es asignada será hecha, sobre todo, de la participación en la felicidad de la Nación. Su libertad consistirá, desde luego, en el sentimiento de la libertad de su pueblo" [1]).

La Nación es absolutizada, todos los elementos del sistema convergen a su glorificación, constituye, en verdad, la realidad religiosa del momento. "Deberéis fundar — decía Chenier — sobre los restos de las supersticiones destronadas, la sola religión universal, que trae la paz y no la espada, que hace ciudadanos y no reyes o súbditos, hermanos y no enemigos, que no tiene sectas ni misterios, cuyo solo dogma es la igualdad, las leyes son sus oráculos, los magistrados los Pontífices que queman el incienso de la gran familia ante el altar de la Patria, madre y divinidad común".

Esta absolutización jacobina de la Nación, que se manifiesta en lo externo decididamente imperialista, condiciona también, con pretensiones universalizantes, toda formulación de cultura intelectual. El arte deviene arte dirigido en función de propaganda republicana. "Nosotros también somos franceses celosos, ardientes patriotas — escribía un redactor de la *Déca-*

1) Cfr. ROGER LABROUSSE, *La Révolution Française vue Comme Ancêtre des Régimes Totalitaires*, en: *Esprit*. Revue Internationale, Nº 84, 1º de septiembre 1939, pág. 741-742.

de —. Si creyéramos que las ciencias, las artes son perniciosas, en una República, al instante romperíamos nuestras plumas y con alegría haríamos un auto de fe con todas las observaciones relativas a las artes que tenemos reunidas".

Es notable — y a esto obedece la anterior digresión — cómo, en el mismo orto de la democracia liberal-burguesa, con la fugaz aparición de la sociolatría jacobina, ya está prenunciado el fin que le aguardaba a aquélla. Cuando se esfuma el *pathos* del derecho natural racional, único límite que se le reconoce al *poder constituyente* del pueblo [1]), la autoridad como principio moral se transmuta en un poder absoluto de la multitud o de quien la representa. A esto, un siglo y medio después, llamamos *dictadura totalitaria.*

Siguiendo el proceso de desarrollo de la democracia fundamental de masas, recordemos que el Liberalismo, con su afán de nivelación democrática, fué empujando hacia la vida pública todos los sectores de la población, así, el proletariado, con fisonomía y conciencia de clase social, engendrado por la sociedad burguesa como necesaria consecuencia de su existencia y de la moderna explotación industrial. A partir de aquí nace una parábola que llega a nuestros días, donde gruesos sectores de la población, que en siglos próximos pasados habían sido simples sujetos, entran a actuar como protagonistas en el escenario de la vida política por medio de presiones materiales, realizando sus deseos e imponiendo sus gustos. Es el momento histórico en que pasa un corte: allende, la democracia liberal o "aristocrática", aquende, la democracia radical de masas. ¡Esta es la gloria privativa del siglo XIX, pero también, la más pesarosa responsabilidad contraída ante la historia!

En el estudio del proceso de *democratización fundamental* de la sociedad moderna, recordemos previamente la brusca proliferación de la población mundial, singularmente la de Occidente, sin parangón histórico, que es el transfondo sociológico

1) "La nation existe avant tout, elle est l'origine de tout. Sa volonté est toujours légale, elle est la loi elle-même. Avant elle et au-dessus d'elle il n'y a que le *droit naturel*". Cfr. EMMANUEL SIEYES, *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*... pág. 67.

del fenómeno masivo de la cultura de nuestro siglo. Es ilustrativo el siguiente cuadro de la población hecho en base de los datos del profesor W. F. Willcox para 1650 a 1929 y de la Liga de las Naciones para 1933, revisados por Carr-Saunders [1]):

MILLONES

CONTINENTE	1650	1750	1800	1850	1900	1933
Europa	100	140	187	266	401	519
N. América . . .	1	1.3	5.7	26	81	137
C. y S. América .	12	11.1	18.9	33	63	125
Oceanía	2	2	2	2	6	10
África	100	95	90	95	120	145
Asia	330	479	602	749	937	1121
Total del mundo.	545	728	906	1171	1608	2057

La República Argentina que tenía quinientos mil habitantes en 1819, según los totales agrupados por La Fuente, llega, a poco de doblar el nuevo siglo, a la cantidad de ocho millones; y es calculable que, al cumplir el primer tercio del siglo XX, sobrepase los doce millones de habitantes.

El incremento natural de la población de Europa y de las regiones del mundo que entran en contacto con su cultura ha empezado con posterioridad al año 1700. Es evidente, a través de las estadísticas demográficas, que este crecimiento de la población se debe a un exceso de nacimientos sobre las defunciones. Si conociéramos con exactitud, anota Carr-Saunders, la

1) Cfr. A. M. Carr-Saunders, *Población Mundial*, México 1939, página 42.

población del mundo en 1650 y la de hoy día, la diferencia de la segunda sobre la primera expresaría el exceso de los nacimientos sobre las defunciones en el período señalado. Durante los tres últimos siglos se realizó un incremento natural de la población, puesto que los nacimientos excedían a las defunciones, mientras que con anterioridad a esta época no había incremento natural o, de haberlo, era muy pequeño, ya que la población se mantenía estable o manifestaba un incremento muy lento. En consecuencia, se puede decir que, con anterioridad al período indicado, los coeficientes de natalidad y mortalidad estaban más o menos al mismo nivel y que en cambio, durante este período, el primero supera en mucho al segundo. Esta divergencia de coeficientes sólo pudo ocurrir porque el coeficiente de natalidad se elevó, o bien porque el de mortalidad se redujo, o finalmente, porque ambas cosas sucedieron al mismo tiempo. Del meticuloso análisis que Carr-Saunders hace de las estadísticas de nacimiento y mortandad, llega a la siguiente conclusión que es la clave para comprender el fenómeno demográfico de la modernidad. "La divergencia entre los dos coeficientes, que existió a partir de 1750 y que se hizo mayor al madurar el siglo XIX, se ahondó porque mientras el coeficiente de natalidad fluctuaba en un nivel elevado, el coeficiente de mortalidad descendía. Esto significaba que cualesquiera que hayan sido las causas que originaron la divergencia, se ensanchó ésta y se hizo mayor únicamente por el descenso en el coeficiente de mortalidad; en otras palabras, que la evidencia de un considerable exceso de nacimientos sobre defunciones, que es una característica importante de la historia de estos países en el siglo XIX, se debió a un descenso en el coeficiente de mortalidad y no a un ascenso en el de natalidad. En el transcurso de las últimas décadas, la diferencia ha disminuído. No se debe esto a que el coeficiente de mortalidad se haya detenido en su descenso sino al hecho de que, durante el último cuarto del siglo XIX, el coeficiente de natalidad comenzó a caer y ha descendido más de prisa que el de mortalidad" [1].

Resulta evidente, que el origen del bajo coeficiente de mor-

[1] Cfr. CARR-SAUNDERS, *Población Mundial*, pág. 64-65.

talidad que tan rápidamente incrementa la población mundial en estos últimos siglos reside en la aplicación que se hiciera de los descubrimientos científicos e inventos técnicos a la salubridad pública, y también, aunque secundariamente, al relativo mejoramiento de la pacificación interna y externa de las naciones. El precitado economista inglés clasifica en cuatro grupos las causas del mejoramiento de la salubridad pública, es decir, del descenso del coeficiente de mortalidad:

1º *Políticas*, esto es, las condiciones relativas al mantenimiento del orden interno y externo; 2º *sociales*, incluyendo el estado de educación respecto a la producción y consumo de los alimentos y a la hechura y uso de la ropa; 3º *sanitarias*, es decir, las condiciones acerca de habitaciones, avenamiento y abastecimiento de agua y 4) *médicas*, incluyendo tanto el estado de educación respecto a prevención y cura de las enfermedades como la cooperación pública en general para la aplicación a la comunidad de medios preventivos y curativos [1]).

Otro fenómeno demográfico moderno, que nos interesa destacar fundamentalmente, es el de la urbanización de la población, el adensamiento de los habitantes de las ciudades provocado por el vuelco de la distribución de la población urbana y campesina. A. F. Weber inicia su insuperado libro sobre el desarrollo de las ciudades comparando la composición y distribución de la población en los Estados Unidos en 1790 y en Australia en 1891:

Población de los Estados Unidos en 1790	3.929.214
Población de las ciudades con más de 10.000 h. ..	123.551
Proporción de la población urbana	3,14 %
Población de Australia en 1891	3.809.895
Población de las ciudades de 10.000 h. o más	1.264.283
Proporción de la población urbana	33,20 %

"La Australia de hoy — agrega Weber — tiene la población de América en 1790; está poblada por hombres de la misma raza; es liberal, progresiva y práctica; es comarca virgen con recursos inexplorados; resulta igualmente independiente, en lo

1) Cfr. CARR-SAUNDERS, *Población Mundial*, pág. 78.

político y en lo social, de la influencia europea" [1]). El cotejo de estos datos demográficos hacé patente el fenómeno del adensamiento urbano de la población, que se agudizó hasta el extremo en lo que va del siglo XX.

El sociólogo germano Werner Sombart nos ofrece el siguiente cuadro de conjunto para el Occidente de Europa [2]):

En el año	La población total	La población de las ciudades de más de 100.000 habitantes	Tanto por ciento de la población de las grandes ciudades
1700	80.000.000	2.600.000	3,2 %
1800	120.000.000	3.600.000	3,0 %
1900	280.000.000	36.000.000	13,0 %

Acerca de Alemania nos informa las siguientes cifras: en el Reich alemán vivían en ciudades, es decir, en localidades de más de dos mil habitantes:

1871	36,1 %
1880	41,4 %
1890	47,0 %
1910	54,3 %
1925	64,4 %

El fenómeno moderno del adensamiento de la población urbana en la República Argentina — que comenzó después del apaciguamiento de la organización constitucional — es notorio

1) Cfr. A. F. Weber, *The Growth of Cities in the Nineteenth Century*, 1909, pág. 1.
2) Cfr. Werner Sombart, *La Industria*, Trad. española de Manuel Sánchez Sarto, Barcelona 1931, pág. 157-158.

a través de los tres últimos censos nacionales, donde se puede apreciar la fundamental alteración de la estructura de la población, que seguramente, en lo que va del último censo oficial — 1914 — hasta nuestros días, se tiene que haber pronunciado agudamente:

Años	Población urbana	Población rural	Total	Porcentaje de la población urbana	Porcentaje de la población rural
1869 . .	600.670	1.136.406	1.737.076	34,6 %	65,4 %
1895 . .	1.690.966	2.263.945	3.954.911	42,8 %	57,2 %
1914 . .	4.525.500	3.359.737	7.885.237	57,3 %	42,7 %

Del cuadro precedente se deduce cómo la distribución de la población argentina sigue el mismo ritmo del fenómeno universal, pues, mientras en el censo de 1869 predomina la población rural sobre la urbana y en el de 1895 disminuye la primera para aumentar la segunda, ya, en el censo de 1914 es neto el predominio de los habitantes de la ciudad sobre los del campo.

En el siguiente cuadro se aprecia el adensamiento de la población de las diez principales ciudades argentinas en el período que va entre los años 1895 y 1914 [1]). (Ver pág. 229):

Este fenómeno moderno del *urbanismo* ha sido contínuo y ascendente desde el Renacimiento hasta nuestros días. En síntesis podemos trazar el esquema de su proceso evolutivo: Cuando a fines del siglo XV y comienzos del XVI, un nuevo sentido de la vida alambica al ser humano en la prosecución de un mejoramiento indefinido de la vida material, y los grandes descubrimientos geográficos ensanchan el horizonte del mundo abriendo nuevos caminos a las actividades de los hombres, un brusco salto se produce en la evolución de las ciuda-

1) Cfr. *Tercer Censo Nacional.* Publicación Oficial, Tomo I, pág. 116.

des europeas. A ello contribuyen inmediatamente un complejo de factores históricos: se resquebraja la comunidad espiritual de antaño y se fortalece el individualismo; se laxan los imperativos éticos y aparecen las primeras ideas de tolerancia, los deseos de enriquecer y de elevar el nivel de vida; se pone en

Ciudades	Año 1914	Año 1895	Aumento	Porcentaje
Cap. Federal .	1.575.814	663.854	911.960	137,4 %
Rosario . . .	245.119	91.669	153.530	167,5 %
Avellaneda .	139.527	10.185	129.342	1.270,9 %
La Plata . . .	137.413	45.410	92.003	202,6 %
Córdoba . . .	121.982	47.609	74.373	156,2 %
Tucumán . .	92.284	34.305	57.979	169,0 %
Santa Fe . . .	64.095	22.244	41.851	188,3 %
Bahía Blanca .	62.191	9.025	53.166	588,0 %
Mendoza . . .	58.790	28.302	30.488	107,7 %
Paraná	34.348	24.098	10.248	42,5 %

movimiento el espíritu científico de investigación; progresan la artillería y las armas de fuego y se establece la industria guerrera; se consagra la libertad económica y surge el gran comercio urbano y marítimo; se centraliza el poder político en la potestad monística de la Reyecía y se crea el ejército permanente, la burocracia, las manufacturas reales y las Cortes

principescas que provocan la industria y el comercio suntuario [1]); con la nueva literatura y el nuevo arte del humanismo renacentista aparece el teatro moderno, nace la asistencia pública. Este afán de una vida materialmente mejor, la posibilidad de adquirirla en los centros urbanos, la demanda de brazos por parte de la industria manufacturera del capitalismo primitivo, inicia la alteración en la distribución de los habitantes moviendo una corriente de afluencia hacia las ciudades.

Esta era de progreso material, que el espíritu inventivo del hombre acrece incesantemente por medio del progreso de la ciencia, con la aparición de la máquina a vapor en el siglo XVIII, recibe un impulso revolucionario. Hasta entonces, la invención mecánica del hombre estaba limitada por la utilización de las *energías actuales* y de cierta manera, *visibles*: esfuerzo muscular, fuerza del viento, caída de agua. La máquina colmó su rendimiento el día que puso a su servicio, por una simple soltura, las energías potencialmente almacenadas durante millones de años, prestadas por el sol, depositadas en la hulla, el petróleo, etc. Este día fué aquel — dice Bergson — de la invención de la máquina a vapor y sabido es que ella no salió de consideraciones teóricas. El progreso, desde luego lento, es efectuado a pasos de gigante cuando la ciencia se pone de su parte. No es menos verdad, que el espíritu de invención mecánica, que dejado a sí mismo corre por un lecho estrecho, se agranda indefinidamente cuando se marida con la ciencia, por lo demás distintas y que en rigor pueden separarse. No hay por ello, como se podría creer, una exigencia de la ciencia que impone a los hombres, por el solo hecho de su desarrollo, necesidades de más en más artificiales. Si fuera así, la humanidad estaría consagrada a una creciente materialidad, ya que el progreso de la ciencia no se detiene. "Pero la verdad es — concluye Bergson — que la ciencia ha dado lo que se le demandaba y que no es ella la que ha tomado la iniciativa; es el espíritu de invención que no siempre ha sido ejercido para mejorar los intereses de la humanidad. Él ha creado una multitud de necesidades nuevas; él no está lo bastante preocupado para asegurar al más grande número, a todos los que fuera posible, la

1) Cfr. WERNER SOMBART, *Lujo y capitalismo*, pág. 177 y sig.

satisfacción de las necesidades antiguas. Más simplemente: sin desatender lo necesario, él ha pensado excesivamente en lo superfluo" [1]).

La técnica del maquinismo motriz puesto al servicio del espíritu de lucro y acumulación del hombre moderno, la garantía de la actividad económica y de la libre concurrencia establecida por el ordenamiento jurídico del Estado liberal, conforma la gran industria capitalista de explotación cada vez más concentrada. A partir de aquí, se intensifica desmesuradamente el proceso histórico de adensamiento de la población urbana. En efecto: Werner Sombart sumariza de la siguiente manera el concurso de circunstancias por el cual la gran industria capitalista motiva la urbanización de la población:

1º) La transición a la técnica del vapor determina o estimula la creación de las grandes explotaciones cerradas; los operarios de la industria doméstica se ven arrancados de su aislamiento, y entonces, o bien se las reúne en los centros de organización mercantil, ya existentes, o bien en un punto que se considera adecuado para ello.

2º) Este punto es, frecuentemente — para Europa —, el yacimiento de carbón, que ahora se convierte en el centro de atracción, especialmente para la industria del hierro, que efectúa su transición al procedimiento del coque.

3º) El núcleo industrial se aumenta por la tendencia a anexionar otros ramos industriales en un núcleo industrial ya existente. Los casos más importantes son éstos:

a) La creación de industrias auxiliares, especialmente la construcción de máquinas y los talleres de reparación.

b) La creación de industrias complementarias, bajo cuya designación se comprende las industrias que de un modo ventajoso se agregan al proceso de producción de otra industria

1) Cfr. HENRI BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pág. 329-330. Para una acabada aplicación de las ideas *bergsonianas* al Urbanismo, Cfr. MARCEL POËTE, *Les idées bergsoniennes et l'urbanisme*, en: *Mélanges Paul Negulesco*, Bucarest 1935, pág. 575 y sig. Para un estudio completo de la revolución del maquinismo en el siglo XVIII, Cfr. P. MANTOUX, *La révolution industrielle au XVIIIe. siècle. Les commencements de la grande industrie anglaise*, París, 1906; E. HALÉVY, *Histoire du peuple anglais au XIXe, siècle*, Hachette, 1924, t. I.

ya existente, o que elaboran los productos residuales de una industria, o que asocian en su proceso de producción dos materias primas que se hallan cercanas.

c) La creación de industrias suplementarias, bajo cuya denominación se propone reunir aquellas industrias que completan a otra ya existente, mediante utilización de los elementos despreciados por ésta.

Finalmente debemos tener en cuenta una última circunstancia importante para apreciar bien el poder creador de ciudades que posee la industria moderna; nos referimos al rápido aumento de la producción en todos los ramos industriales sistematizados de esta suerte; aumento logrado como una consecuencia necesaria no tan sólo de la evolución económica (necesidad de expansión del capital), sino también de determinados desplazamientos operados en la estructura de nuestras necesidades. Los más importantes de estos factores que determinan el aumento de la población industrial son los siguientes:

1º) La eliminación progresiva de la autoproducción doméstica, todavía no desaparecida.

2º) La creciente aspiración a una vida confortable, que, en términos esenciales, sólo puede satisfacerse extendiendo la producción industrial.

3º) La renuncia cada vez mayor al proceso orgánico de la Naturaleza, con lo que sectores cada vez más grandes de la producción en su conjunto son asignados al trabajo industrial [1]).

En la República Argentina, como causas determinantes del urbanismo, además de las generales que señalamos, hay que indicar como propias del país, la inmigración "urbanista" y el elevado crecimiento natural. En efecto: en cuanto a la primera de las causas señaladas basta recordar que en el período que va de 1910 a 1920 llegaron al país 1.985.142 inmigrantes, de los cuales 1.446.664 fueron absorbidos por los centros urbanos, y, en lo que se refiere al elevado incremento natural de la población, es ilustrativo el siguiente cuadro comparativo [2]):

1) Cfr. WERNER SOMBART, *La Industria*, pág. 160-162.
2) Cfr. *Anuario estadístico de la ciudad de Santa Fe*. Año 1924-25, pág. 19.

NACIMIENTOS POR CADA 1.000 HABITANTES

Ciudades argentinas		Ciudades extranjeras	
Jujuy	21,7	Amsterdam	10,1
San Juan	20,6	Chicago	8,3
Río Cuarto	19,1	Londres	6,0
Córdoba	16,4	Berna	5,1
La Plata	13,3	Amberes	4,8
Santa Fe	11,0	Wáshington	4,2
Mendoza	10,8	Hamburgo	3,2
Paraná	10,7	Viena	2,1
Buenos Aires	10,6	París	1,7
Rosario	10,3	Berlín	0,3
PROMEDIO	14,45	PROMEDIO	4,58

Constatado el fenómeno moderno de la alteración en la estructura de la población: el *urbanismo*, recordemos las conclusiones a que llega la psicología social, a saber: que las grandes masas de hombres en contacto material sufren fácilmente las influencias de sugestiones y acciones nerviosas, que sustraen al individuo de la serena reflexión y de la cordura en la acción, y como consecuencia, las más fugitivas incitaciones se reflejan en proporciones amplificadas.

Los descubrimientos científicos y los condicionamientos de la técnica tuvieron una influencia decisiva en la transformación del género de vida del hombre moderno. La alimentación se hizo más abundante; se mejoró las condiciones de la habitación; se vulgarizó el ornamento de los vestidos debido a la imitación de los metales, a la falsificación de las piedras preciosas y a la elaboración de la seda artificial; la aplicación de la electricidad generalizó la iluminación; con el gramófono, el cinematógrafo y más tarde la radiotelefonía, las diversiones alcanzaron una magnitud insospechada. El progreso de los sistemas de transportes, permitió el rápido intercambio de los productos y puso

al servicio del público los medios de comunicación cada vez más veloces y económicos. Con las enseñanzas en las escuelas públicas y la instrucción primaria gratuita y obligatoria, el nivel intelectual del pueblo ascendió de una manera considerable. El conocimiento y las ideas se propagaron entre los adultos por medio de la prensa, agigantada por la aplicación que se le hiciera de los adelantos técnicos y científicos — linotipo, rotativa, papel de madera — que permitía tirajes diarios que alcanzaban a cifras fantásticas. El auge de la publicidad comercial abarataba el costo del impreso para la venta al público y los medios modernos de comunicación enriquecían el servicio noticioso de lo que acontecía en todos los ámbitos del mundo, a tal extremo, que el hombre contemporáneo, en el tiempo que gasta para ir a su tarea diaria recibe más noticias ajenas a su medio, que sus antepasados en el curso de una vida.

Con sagaz originalidad se ha señalado como el hombre representativo de la actual sociedad al *"hemerófago"*, es decir, al que se alimenta intelectualmente de periódico, el que es moldeado en su manera de ser y pensar por la marea sin reflujo de la prensa cotidiana. El ritmo acelerado que lleva el hombre contemporáneo lo obliga a enterarse prontamente de lo que sucede, en un desfile vertiginoso de noticias deshilvanadas e inconexas, donde la maciza correspondencia del periódico de antaño fué reemplazada por el despacho telegráfico de redacción escueta; el editorial docto cede a la "gusanera de los hechos menudos" — a Barbey D'Aurevilly pertenece la expresión —, el comentario de arte y la exégesis religiosa por la noticia policial espeluznante y las crónicas de las jornadas deportistas.

La infinitud de estas raudas visiones del suceder repletan de tal manera la mente del hombre moderno, que le sustrae todo tiempo y espacio para la serena reflexión, y el espíritu, precisa, entonces, desagotarse de las nociones superfluas por medio de juicios. En la granizada de los hechos desaparece la admiración, el respeto al acontecimiento, la receptividad, mientras que acentúa la apetencia de nuevos hechos. "El periódico es la existencia espiritual de nuestra época tal como se realiza en las masas", afirma Carl Jaspers, el filósofo que tan hondamente ha calado en el ambiente de nuestro tiempo. "El hombre de la masa tiene poco tiempo, no vive la vida de una totali-

dad, carece de voluntad para la preparación y el esfuerzo sin el fin concreto que los convierta en una utilidad; no quiere esperar y dejar madurar; todo ha de satisfacer en el acto; la espiritual se ha convertido en ocasional diversión del momento. Por eso el ensayo es la forma literaria apropiada para todos, el periódico ocupa el lugar del libro y de la lectura siempre renovada de las obras que pueden acompañarnos toda la vida. Se lee de prisa. Se quiere brevedad, pero no la que es objeto de recordatorio y meditación, sino la que trasmite rápidamente lo que quiere saberse y puede olvidarse en seguida. Ya no se puede verdaderamente leer en comunión espiritual con la sustancia. Puede decirse que *ya cultura significa algo que nunca adquiere forma*, sino que con extraordinaria *intensidad quisiera salir de un vacío* en el que constantemente se *vuelve a caer*. Hacen su aparición *juicios de valor típicos*. Se está saturado de lo que se acaba de oír, de donde, la búsqueda de lo nuevo, que ya sólo por la novedad atrae" [1]).

Este afán absorbente de ensanchar los goces materiales, dominando la naturaleza por medio de la técnica y penetrando, con el mismo objeto, en todas las penumbras con el destello de los conocimientos científicos, está condicionado por supuestos filosóficos que a la sazón se plenifican. El hombre moderno, en brazos de la concepción burguesa de la vida, fué arrancado del seno de las relaciones pacíficas del amor, de la afinidad colectiva y de una sociedad que consideraba a la economía un mero instrumento para la realización de su fin último, para ser empujado a la avidez de riquezas, la exacerbación del lucro y lujo, y a la mediatización de todas las relaciones vitales al valor de utilidad.

A la par de este proceso que lo designamos con algunos sociólogos — forzando un poco el sentido etimológico del vocablo — de *democratización fundamental de la sociedad*, las Naciones modernas se encaminan rápidamente hacia la consagración efectiva de la democracia política por medio de una progresiva amplificación del sufragio. A este momento histórico,

1) Cfr. Carl Jaspers, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Trad. del alemán por Ramón de La Serna. Editorial Labor, 1933, pág. 115 y sig.

Herbert George Wells lo denominó con propiedad la época de la *democracia ascendente* [1]).

En efecto: la segunda República de Francia implantó el sufragio universal e igual; Italia, que ya con la reforma electoral del año 1882 había quintuplicado el número de los ciudadanos votantes, lo hace en el año 1912; Bélgica reemplaza en el año 1892 el sistema censitario por el voto universal e igual; Austria, que en el año 1896 había ampliado su cuerpo electoral, lo consagra en el año 1907; en Suiza, a través de continuas reformas constitucionales se llega a la máxima amplitud de la participación del pueblo en el gobierno del Estado. En Inglaterra, no sólo se llega al voto universal e igual, sino que, en 1911, la Cámara de los Comunes adquiere absoluta superioridad sobre la Cámara de los Lores, último reducto del predominio aristocrático. Lo mismo sucede en el resto de los países europeos y en los Estados Unidos de América. En la República Argentina, que a partir de la Revolución de 1890 florecen los grandes movimientos democráticos y el pueblo hace irrupción a la vida pública de manera informe y desordenado, recibe con la reforma electoral del año 1912 su concreción legal y el instrumento de su predominio.

En esta honda transformación que en los últimos decenios del siglo XIX y en los primeros del siglo XX se hace del derecho electoral, es donde se muestra con más evidencia el tránsito de una democracia liberal —"aristocrática" o minoritaria— hacia la *democracia radical de masas*. El sistema representativo del Estado democrático liberal-burgués tiene su expresión en un sistema electoral que se afana por establecer severas garantías técnicas con el objeto de seleccionar el equipo gobernante del Estado. A esto obedece el sistema electoral que liga el derecho del voto con fortunas determinadas o ganancias o con gradación de acuerdo a escalas plutocráticas o de educación, y también, la consagración del mecanismo de la simple *mayoría* o *pluralidad de votos*, que pone al elector en la posibilidad de elegir personalidades representativas, con independencia de los Partidos Políticos. Esta limitación y su posterior universalización del derecho electoral obedece a un cambio de situa-

1) Cfr. H. G. WELLS, *La democratie revue et corrigée*, en: *Revue des Uvants*, 1928, tomo 1er., pág. 769.

ción histórica. Para mejor comprenderlo, haremos breves consideraciones de carácter general. En efecto: cada instancia política representativa, y sobre todo parlamentaria, sólo puede llenar su función de representación cuando para ello están legitimados por la totalidad representada. Esta legitimación exige que la pretensión en base a la cual una instancia representa la totalidad del pueblo, esté fundamentalmente reconocida, de acuerdo a derecho, por la totalidad representada. No es suficiente que una instancia se considere legitimada para ejercer el dominio político, y como tal representativo, sino que lo que se debe decisivamente considerar es la fe del pueblo en la legitimidad de esa representación [1]). Por eso, en determinada circunstancia histórica, un sistema electoral, en base a escalas plutocráticas y de educación, puede poseer las mismas cualidades de legitimación representativa que el derecho electoral universal e igual tiene en la praxis constitucional contemporánea. Así, en lo que se refiere a las precitadas limitaciones del derecho electoral, se trata de elementos estructurales del Liberalismo, es decir, del movimiento de emancipación de la burguesía. De acuerdo con la concepción fundamental del Liberalismo los miembros del Parlamento llegarían por medio de la libre discusión creadora a conclusiones con un contenido valorativo especial, para lo cual debían ser ellos portadores de un determinado valor personal. El Parlamento, que representa la "Sociedad", y sobre quien converge la fuerza de gravedad del Estado, debe estar integrado por la parte selecta del Pueblo, por personalidades que no se distinguen por el nacimiento, sino por el espíritu, sagacidad y educación, como indican los publicistas liberales; en este sentido basta recordar a Benjamín Constant y a nuestro Juan Bautista Alberdi. Congruente con su ideología, la clase burguesa concebió las limitaciones plutocráticas e ilustrativas del derecho electoral activo y pasivo, especialmente de este último, para distinguir las personalidades de valor superior del grueso indiferenciado de los conciudadanos. En esto hacía residir las garantías de la mejor elección para los gobernantes del Estado.

1) Cfr. GERHARD LEIBHOLZ, *Das Wesen des Repräsentation unter besonderer berücksichtgung des Repräsentationssystems*, Berlín, 1929, página 140 y sig.

Con la democratización fundamental de la socledad, que emancipó políticamente los últimos estratos sociales, se universaliza el derecho electoral. La progresiva radicalización condujo a un derecho electoral formal, igual y general, con lo que el predominio de las *élites* ilustradas — en quienes tanto esperanzaba la burguesía racionalista — se hizo menos conciliable con la realidad política masiva, en la medida que ésta tomaba cuerpo. La *igualdad* y *universalidad* del voto que impide, por lo primero, la arbitraria gradación del peso del voto según la educación o la fortuna de quien lo emite, y por lo segundo, la exclusión del derecho de voto a determinadas personas, profesiones, confesiones, clases sociales o estratos educativos, contradice la concepción básica del parlamentarismo representativo liberal, de acuerdo al cual, lo distinto debe tratarse en forma distinta. Así se comprende porque la progresiva formalización democrática-masiva del derecho electoral general e igual, hace posible la problematización de los fundamentos del Parlamento democrático representativo. Aun bajo el sistema electoral *mayoritario*, se conjetura la elección personal pura y los Partidos Políticos — que ya son compactas brigadas de masas — estrechan, sino eliminan, la libre decisión de los delegados; condición ésta última que especifica el concepto político de representación. Con la introducción del sistema *proporcional* [1]), y el reconocimiento legal de los Partidos Políticos que el mismo sistema *mayoritario* hiciera de la función primaria de elección, el desarrollo fué llevado todavía más lejos: ya no le es dado al elector, propiamente dicho, *elegir* sus representantes, sino decidirse por los candidatos o más por el "programa" de uno de los Partidos Políticos, que en la nueva situación, tienen, virtualmente, el monopolio del derecho de designación. Los electores no eligen sus *gobernantes*, sino que el Partido Político designa sus *comisionados*. El centro de gravedad del Estado se corre: del Parlamento al Partido Político. El Parlamento puede aún ser considerado la corporación donde se forma la *voluntad general* de la comunidad, pero no ya con el sentido de la *representa-*

1) La representación proporcional presupone el Partido Político. Sin la existencia de estos organismos no se concibe ese sistema electoral. Cfr. GEORGES LACHAPELLE, *La représentation proportionnelle*, París, 1911, pág. 36 y sig.

ción política, sino de la *identidad*. El Estado de Partidos masivos es una Democracia *mediata*, pero en verdad — anota agudamente Leibholz — es también una Democracia emparentada estructuralmente a la democracia *inmediata* [1]). Hemos llegado al portal del Estado *totalitario*: observemos, que si uno de estos Partidos se programa con una concepción del mundo — como tal, absoluta en su verdad — que supla la relativista del liberalismo-burgués, y resuelve ejercer su inmediatez política, no a través de un mecanismo numeroso y pesado, sino por medio de un solo Conductor... ya estamos dentro del Estado *totalitario*.

En la realidad sociológica de la democracia de masas fallaron todos los contrapesos que se oponían al poder incontrastable de los Partidos Políticos. Así, verbigracia, el que tenía apariencia de insuperable: la división territorial y comunal por medio del federalismo y del gobierno autónomo de las comunas. Fué notorio en la experiencia alemana de la República de Weimar [2]), se constata en la realidad política americana y nosotros lo vemos en la vida institucional argentina, que la movilización de los intereses territoriales y locales ceden ante los intereses de los Partidos Políticos. Las luchas políticas en los municipios y Estados-miembros o Provincias, tal como se manifiestan en los actuales Estados de Partidos, son pujas entre los grandes Partidos Políticos en círculos estrechos. Perdieron sentido y justificación las anteriores contradicciones personales, locales o geográficas, ante las tensiones generales, de carácter ideal-político o económico, que tienen expresión en los "programas" de los Partidos Políticos y que llevan a la población de la Democracia de masas a una estratificación transversal en oposición a la anterior estratificación vertical.

Pero el fenómeno de la democratización política fundamental y el desplazamiento del centro de gravedad del Estado desde el Parlamento al Partido Político, recién son cabalmente aprehensibles si se los refiere a la medida creciente con que ab-

1) Cfr. GERHARD LEIBHOLZ, *Parlamentarische Demokratie und Wahlrecht*. en: *Melanges Paul Negulesco*, Bucarest, 1935, pág. 456.

2) GUSTAV RADBRUCH, *Die Politischen Parteien in Sistem des Deutschen Verfassungrechts*, en: *Thoma R. u. G. Anschütz*, obr. cit. T. I., página 287.

sorbe a los hombres el *politicismo integral*, es decir, la totalitaria pasión de *ortodoxia política*, que se convierte en la metafísica de las masas populares. "La masa en rebeldía ha perdido toda capacidad de religión y de conocimiento. No puede tener dentro más que política, una política exorbitada, frenética, fuera de sí puesto que pretende suplantar al conocimiento, a la religión, a la *"sagesse"* — en fin, a las únicas cosas que por su sustancia son aptas para ocupar el centro de la mente humana. La política vacía al hombre de soledad e intimidad y, por eso, es la predicación del politicismo integral una de las técnicas que se usan para socializarlo" [1]).

La *despersonalización* del hombre *moderno* — la paráboia de cuya penuria trazamos en el capítulo anterior — redujo la existencia humana a un desarrollo vacuo; obligó a la conciencia a atenerse a los conocimientos dados por las ciencias naturales y a ignorar, cuando no a negar, los demás; en ese inmenso yermo no quedó sitio para otra cosa que no fuera la emoción política, como una rotunda reacción vital en sentido contrario a la inopia del intelectualismo. A la Política, no considerada como lo que es: conducción colectiva de los hombres de acuerdo con la Sabiduría, sino concebida y realizada con criterio primitivista: *guerra contra el enemigo, pragma del poder*, le cupo el señorío de los espíritus. La política se convirtió en la metafísica del hombre-masa. Desalojado lo absoluto de su propio distrito, reapareció en el dominio de la política. "Esto ha terminado en una grave y doble deformación: la religión y la metafísica, que son del dominio de lo absoluto, se las trata de un punto de vista político, es decir, relativo, mientras, que la política, que es el dominio de lo relativo, se la trata de un punto de vista metafísico o religioso, es decir, absoluto" [2]). Así, por ejemplo, hay gente que niega la existencia de Dios por el solo hecho de pertenecer a los sedicentes Partidos de *izquierda*, y otros, lo afirman, por estar enrolados en los de *derecha*. *Je suis athéiste, mais je suis catholique*, es la consigna que Maurice Barrés proclama como la más conveniente para su ideología política.

1) José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. Prefacio para franceses, Buenos Aires, 1937, pág. 31.

2) Cfr. Jean Lacroix, *La personne humaine et le droit*, en: *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie Juridique*, 1938, Nº 1-2, pág. 188.

II

CAMBIO DE LOS MODOS DE FORMACIÓN Y SELECCIÓN DE LA CLASE POLÍTICA DIRIGENTE

Donde más hondamente se manifiesta el proceso de democratización masiva que reseñamos, es en la formación, selección y disposición de la *clase dirigente política*. La aparición de esta nueva realidad sociológica, podríamos resumir sus consecuencias, acarrea una radical transformación de la clase dirigente política.

La función de comando de la sociedad la desempeña siempre un reducido equipo de hombres: la *clase dirigente política*, el necesario *poder minoritario* de toda estructura real-política, como lo denomina Maurice Hauriou, los *políticos* propiamente dicho, que justifican y legitiman su función en una creencia o sobre un sentimiento que, en ese *momento estructural*, son generalmente aceptados. Con Max Weber se pueden indicar tres modos de legitimación de la clase política, que en la realidad histórica pueden aparecer combinados. La legitimidad de un poder puede ser *racional*: cuando se funda sobre la fe en la legalidad de las reglas y de los jefes regularmente designados; *tradicional*: cuando reposa sobre la convicción de que las tradiciones son santas y que es necesario obedecer a quienes llama a gobernar la tradición; *carismática*: cuando los súbditos se dan, en un sentimiento que no es común a la vida cuotidiana, al heroísmo, a la santidad o al valor ejemplar de una personalidad. Las condiciones exigidas para la selección, además de la nata actitud para mandar, consisten en determinadas cualidades personales que pueden ser intelectuales, morales, económicas o militares, según el *ethos* vigente en la sociedad en ese momento histórico.

Consecuentemente, el modo de formación, elección y disposición de estos elementos directivos se corresponden con la concepción del mundo de la comunidad considerada y que

constituye el lazo moral que une a los singulares en una totalidad. Por eso, en los tiempos críticos fundamentales, cuando se pierde la fe en los principios sobre los cuales se apoyaba una clase dirigente política, se puede predecir, con exactitud, que ésta alcanza a su fin [1]).

A la estructura del Liberalismo, coetáneo de la democracia "minoritaria", corresponde el predominio político de las libres personalidades representativas del siglo XIX, portadores de un alto valor ideal y que en cierto modo constituían la aristocracia espiritual de la Nación. Si bien la burguesía introdujo como criterio selectivo la riqueza, también su *ethos* reclamaba la *ilustración* necesaria para que de la libre competencia de las "ideas" surgiera "el gobierno de la razón humana". Ambas exigencias peculiares de la burguesía — con las que el *renidimiento* queda garantizado — se daban juntas, ya que en la estructura social del siglo pasado, cultura intelectual y patrimonio se presentan casi invariablemente unidos. Sólo los descendientes de familias acomodadas podían recibir una educación superior. Este mecanismo y criterio selectivo hacía que los individuos con aptitudes relevantes para la función política se alquitaran del grupo social por sus cualidades personales y no por venir de predeterminados grupos-selectos (aristocracia propiamente dicha), cuyo rendimiento, por el solo hecho de su origen, se presupone. Esta forma política estaba en armonía con los datos sociológicos de la época, con la mentalidad y el sentimiento legitimador de la sociedad burguesa. Con la democratización fundamental de la sociedad y el advenimiento del Estado de Partidos masivos que intensifica el proceso de disolución de la Cultura *moderna*, cambia

1) Cfr. GAETANO MOSCA, *Elementi di scienza politica*, Turín 1923. Segunda parte, cap. I; MAURICE HAURIOU, *Principios de Derecho Público y Constitucional*, Trad. de Carlos Ruiz del Castillo, Madrid, 1927, pág. 188-193; MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (en: *Grundriss der Sozialökonomik*, 2da. Ed. Tübingen, 1925, Primera parte: VILFREDO PARETO, *Sociologia Generale*, 2da. Ed., Firenze, 1923, Vol. III, par. 2026-2059; D. BERTRAND-BARRAUD, *L'Elite et ses rapports naturels avec l'Etat et la Nation*, París, 1929; CHARLES HEYRAUD, *La grande faute. Le probleme des élites*, Paris, 1929; LOUIS ROUZIC, *L'élite*, Paris 1922; RODOLFO DE MATTEI, *Embrioni e anticipazioni della teoria della "Clase Politica"*, en: *Rivist. Internazionale di Filosofia del Diritto*, Anno XII, Fasc. II, pág. 235-244.

radicalmente la situación. "La crisis de la Cultura en la sociedad democrática-liberal es debido, en primer lugar, al hecho de que los procesos sociales que antes favorecieron el surgimiento de las *élites* creadoras de cultura, tienen ahora un efecto contrario, pues la activa participación en las actividades culturales de los sectores más vastos de la población, en desfavorables condiciones sociales, han llegado a convertirse en un obstáculo para la formación de las *élites*" [1]). Tal afirma Karl Mannheim, refiriéndose a los tipos capitales de *élites* y en las que van incluídas, consecuentemente, las políticas. Siguiendo en parte y en algunas observaciones al precitado sociólogo alemán, expondremos los procesos destructores del Liberalismo, en cuanto a la formación de la clase política, en el período de la sociedad de masas:

Primer proceso: El incremento en el número de las élites. El primer efecto de un orden social liberal en la formación de las *élites* es el de la creciente afluencia hacia estos grupos, y, con ello, el aumento de su número. Al principio, este aumento de los grupos directores condujo a una fructífera variedad comparada con la rigidez y exclusivismo del limitado número de estos grupos, quienes, anteriormente, habían controlado las más pequeñas y más manejables sociedades. Pero más allá de un cierto punto, esta variedad remata en difusión. Cuanta más *élites* hay en una socledad tanto más cada una de ellas tiende a perder su función e influencia rectora, pues se cancelan recíprocamente. En la sociedad democrática de masas, especialmente cuando es de gran movilidad social, ningún grupo puede conseguir influenciar profundamente el total de la sociedad.

1) Cfr. KARL MANNHEIM, *Man and society in an age of reconstruction.* Studies in modern social structure, New York, 1940, pág. 85. De la primera edición de esta obra aparecida en alemán (*Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij N. V., Leiden, 1935) hay una pulcra traducción castellana del Profesor Francisco Ayala (*El hombre y la sociedad en épocas de crisis*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1935). Nosotros utilizamos la segunda edición en su versión inglesa, por fidelidad a las ideas del autor; en efecto, el propio Karl Mannheim afirma "que la edición inglesa comparada con la alemana es casi una nueva obra; principalmente porque contiene nuevos capítulos y también porque las secciones originales han sido redocumentadas y reelaboradas". (Obr. cit. pág. 5).

Segundo proceso: ***El derrumbre de la exclusividad de las élites.*** La naturaleza abierta de la sociedad democrática de masas no sólo opera una multiplicidad de elencos directivos, sino que también despoja a éstos de la necesaria exclusividad de orientación. En verdad, sin este mínimo de exclusividad, resulta imposible la deliberada formación de una voluntad colectiva. Los nuevos impulsos y acercamientos al mundo, las intuiciones, al no poder madurar en pequeños grupos serán aprehendidas por las masas como meros estímulos, y éstos, se pierden o se desfiguran en el raudo y diario desfile de sensaciones que pululan en la vida de las metrópolis modernas. Ahora bien: apuntemos, en una disgresión impuesta hasta la evidencia por este fenómeno, que la falta de dirección en la moderna sociedad de masas, ofrece una oportunidad de éxito a los grupos con propósitos dictatoriales. En efecto, si tales grupos consiguen poner en pie una fuerza de integración política — y lo logran falsamente con un *Mito*, que es el remedo de una verdad absoluta — llegan a imponer en todos los ámbitos sociales su programa sin encontrar mayor resistencia, pues, además que se lo facilita la multiplicidad encontrada de las *élites* recíprocamente neutralizadas, lo abona más decisivamente el hecho de que todos los grupos de *élites* que se sostenían y legitimaban en una consunta concepción del mundo y en una pasada situación social, se han vuelto inoperantes y las masas, sordas a sus dictados. Al final de este proceso, la marea montante de la sociedad masiva en solicitud existencial, tampoco permite rehacer los cuadros, pues el lugar reservado para los elencos directivos de la sociedad burguesa ha sido invadido por movimientos de masas de recias envergaduras, que exigen una clase dirigente política de hombres resueltos y violentos, que saben excitar y canalizar las pasiones de las multitudes para captarlas a su favor.

Tercer proceso: ***El cambio en el principio de selección de la clase política.*** En su conjunto, la democracia liberal funciona como un mecanismo selectivo que combina criterios de *tradición* y de *riqueza* con el de *rendimiento*, que en sustitución del *tradicional* de la aristocracia, legitima el nuevo *status* político de la burguesía. Cualquiera que sea la actitud valorativa que se adopte respecto de esta combinación, lo cierto es, con-

vengamos con Mannheim, que une de manera ingeniosa la restricción conservadora de la tradición y el dinero con el dinámico principio progresista de selección, que constituye el criterio de *rendimiento*. Pero, en la medida creciente que la democracia se radicaliza con el advenimiento político de las masas, el principio del *rendimiento* se convierte cada vez más en el exclusivo criterio selectivo [1]).

Ahora bien: el criterio de *rendimiento* — que acompaña siempre a cualquier otro principio selectivo, pero que en la democracia actúa por sí sólo — presupone en cada situación histórica-social un contenido determinado y objetivo. Como lo hemos visto, la democracia liberal lo tenía. ¿Cuál es el de la democracia radical de masas? De seguro, que no emerge ya de los valores de la *ilustración*, sino de la destreza en la acción política. Digámoslo de nuevo: en sustitución de los conflictos políticos de la democracia liberal que se desarrollaban como puja de "razones" destinadas a persuadir a la colectividad sobre las ventajas de elegir a determinadas personalidades para desempeñar la función gobernante del Estado, la política, en la democracia radical de masas, es cada vez más una lucha de fuerza con el *enemigo* por la *pragma del poder*. La exposición y refutación teórica se transformó en un ataque fundamental a la totalidad de la situación vital del adversario, con el propósito de socavarle su posición en la sociedad. Cuando más fragosa se hace la contienda política entre hombres "rebarbarizados" [2]) por el proceso de *despersonalización* que constatamos en el capítulo anterior, los contrincantes se van deslastrando de las armas teóricas y, en cambio, recurren a desgarrarse los disfraces para exhibir al desnudo, tras las *ideologías* — con el doble significado que le da Mannheim — situa-

1) Cfr. KARL MANNHEIM, *Man and society in an age of reconstruction*. pág. 86-92.

2) Herbert Spencer fué quien introdujo en la sociología moderna la palabra "rebarbarización" para significar el fenómeno de regresión. Para expresar el fenómeno de regresión la usamos también nosotros, pero precisado el concepto con el significado que en la filosofía política *tomista* tiene la palabra *bárbaro*. Cfr. ut supra: Cap. III, nota 131, pág. 216.

ciones existenciales en guerra [1]). Para esta situación, el criterio de *rendimiento* selectivo de la clase política debe estar constituído por un cúmulo de relevantes aptitudes combativas para infringir la derrota del *enemigo*. Y al final de este proceso disolutivo, cuando aparecen los Partidos Políticos que se proclaman ortodoxos ejecutores de una concepción del mundo, se exige, confesadamente, que la *clase política* tenga las calidades ferinas que exornan al guerrero primitivo [2]).

En la democracia masiva del Estado *totalitario* la selección de la clase política no es un problema que se relacione en modo alguno con la inteligencia: se opera pura y exclusivamente de acuerdo al *rendimiento* en la "lucha por el poder". El saber, el nacimiento, la tradición y la riqueza no pesan frente a la eficiencia combativa de la astucia, del valor, de la exaltación de la dureza y de la impiedad en función de la lucha política. Lo propio y legítimo de la clase política es utilizar, sin escrúpulos de ninguna especie, el poder de que dispone. Preferirá siempre el medio más violento como táctica para ganar el poder y mantenerse en él. Musolini caracteriza, en

1) Cfr. KARL MANNHEIM, *Ideología y utopía*. Versión española de Salvador Echavarría, México, 1941, pág. 34-35.

2) "Chiamai invece questa organizzazione: *Fasci italiani di combattimento*. In questa parola dura e metallica c'era tutto il programma del Fascismo, cosí come io lo sognavo, cosí come io lo volevo, cosi come io l'ho fatto!

Ancora questo é il programma, o camerati: combattere.

Per noi fascisti la vita é un combattimento continuo, incessante che noi accettiamo con grande disinvoltura, con grande coraggio, con la intrepidezza necessaria". Cfr. *Scritti e discorsi di Benito Mussolini*. Vol. V, pág. 297-298.

"Chiunde é capace di navigare in mare di bonaccia, quando i venti gonfiano le vele, né vi sino onde e cicloni. Il bello, il grande, e vorrei dire eroico, é di navigare quando la bufera imperversa. Un filosofo tedesco disse: *Vivi pericolosamente*. Vorrei che questa fosse la parola d'ordine del fascismo italiano: *Vivere pericolosamente*". Cfr. *Scritti e discorsi di Benito Mussolini*. Vol. IV, pág. 229.

"Guai a coloro che volessero fermare nel suo fatal cammino *la generazione che ha assunto nelle trincee i suoi privilegi di nobilitá, i suoi titili di grandezza*". Cfr. *Scritti e discorsi di Benito Mussolini*. Vol. IV, pág. 99-100. El subrayado nos pertenece.

un discurso pronunciado el 6 de febrero de 1928, las virtudes del arquetipo fascista, con estas palabras: "El puñal entre los dientes, bombas en las manos y un soberano desprecio del peligro en el corazón" [1].

III

EL IRRACIONALISMO VIOLENTO COMO EXPRESIÓN POLÍTICA DE LAS MASAS

Una vez seguido en sus grandes lineamientos el proceso de democratización fundamental de la sociedad, interesa conocer cómo se conduce políticamente el nuevo protagonista de la Historia: *la masa popular*, que al entrar en el libre goce de su mayoría de edad ha decidido ocuparse de las complejas faenas de conducción, que hasta entonces habían estado reservadas a la privativa función de los mayorales de la comunidad política. Desde ya anotemos que la acción de la muchedumbre raya siempre a un bajo nivel intelectual. El punto de convergencia de un gran número de individuos tendrá que estar muy próximo al nivel de los más bajos, pues el que está arriba puede descender, mientras que es sumamente difícil que el grueso sector de los inferiores pueda ascender. Necesariamente, el común denominador de la multitud sólo puede ser el caudal intelectual de los que son más y tienen menos. "Las democracias del sentimiento sordo, que son las propias de las grandes *masas* — afirma Max Scheler — se convierten allí donde aparecen históricamente, e incluso cuando exteriorizan su acción sobre el Estado en la forma parlamentaria, que le es inadecuada, pero ante todo cuando escriben en sus banderas el sistema de la llamada "acción directa", en los *mayores enemigos* de la ciencia positiva racional, y tanto más,

1) Cfr. H. RAUSCHNING, *La Revolución del Nihilismo*. Trad. al español de Francisco Ayala, Buenos Aires, 1940, pág. 47 y sig.; HERMANN HELLER, *Europa y el fascismo*. Trad. al español de Francisco J. Conde, Madrid, 1931, pág. 82 y sig.; RODOLFO DE MATTEI, *La doctrina della classe politica e il fascismo*, en: *Educazione fascista*, Roma, agosto, 1931.

por otra parte, en las presas de bajos mitos que pueden designarse como *"mitos de clase"* prospectivos" [1]).

Yendo al problema que importa la caracterización del comportamiento político de las *masas*, no haremos aquí el acabado estudio del tema, al que por otra parte, la sociología contemporánea le ha dedicado magistrales investigaciones [2]), sino, simplemente, apuntaremos las conclusiones: La *masa* lleva a los puestos de dirección política racional sus ímpetus irracionales: impulsos, deseos, sentimientos, en consecuencia, la "acción directa" es su peculiar modo de hacer, lo contundente su táctica, lo avasallante el ritmo de su marcha, y agoniosa en sus exigencias existenciales; como el vínculo de su unidad social es de carácter negativo [3]), la *masa* es osada y radical con el *nihilismo* de sus valoraciones; sorda al sentido de la juricidad y de la libertad personal; en la prosecución de sus deseos no la detienen las dificultades, ni la normatividad jurídica, ni los imperativos morales... *¡Rex tremendae majestatis!*

Por las acuciosas investigaciones de Karl Mannheim estamos aleccionados de las causas sociológicas que obran sobre las masas para que éstas porten impulsos irracionales a los puestos de comando político. Siguiendo con toda libertad a su estudio expondremos previamente algunas clarificaciones a los varios significados que en sociología tiene la palabra "racionalidad". Las palabras *racional* e *irracional* tienen una doble significación, que llamaremos, *substancial* a la una y *funcional* a la otra. Los actos mentales serán considerados racionales

1) Cfr. MAX SCHELER, *Sociología del saber*. Trad. del alemán por José Gaos, Madrid, 1935, pág. 202.

2) Cfr. THEODOR GEIGER, *Die Masse und ihre Aktion. Ein beitrag zur Theorie der Revolutionen*. Stuttgart, 1926; G. COLM, *Die Masse*, en: *Archiv für sozialwissenschaft*, B. 54 (1924); W. MOEDE, *Experimentelle Massenpsichologie*, Leipzig, 1930; GEORGES GURVITCH, *Essais de sociologie*, Paris, s. d., pág. 36 y sig.; GABRIEL TARDE, *L'opinion et la foule*, Paris, 1901.

3) Theodor Geiger observa que "el espíritu de la Masa es la comunidad en el no" (*ihr Geist ist Geist des Gemeinschaft im Nein*). Cfr. T. GEIGER, obr. cit. pág. 74-75. Simmel también establece, con su ley sobre "la negatividad de las conductas colectivas", que la negación es el punto coincidente y, por tal, la fuerza aglutinante de las grandes masas. Cfr. JORGE SIMMEL. *Sociología*. Trad. del alemán de J. Pérez Bances, Buenos Aires, 1939, Tomo II, pág. 75-80.

en substancia, y en el mismo género, se considerará como substancialmente irracional a todos los que en la conciencia no tienen la estructura del acto mental; así por ejemplo, estímulos, impulsos, deseos y sentimientos, sean conscientes o inconscientes. Se entiende por *racionalismo funcional* el hecho de que una serie de acciones está organizada de tal manera que conduce a un fin previamente determinado, y cada elemento de esta serie de acciones recibe una *posición funcional*. Si la racionalidad funcional se especifica con la organización para un fin, es *funcionalmente irracional* todo lo que destroza e interrumpe esa ordenación funcional. Dicha rotura puede ser ocasionada no solamente por irracionalismos substanciales, tales como fantasías y explosiones violentas de individuos ingobernables, para mencionar los casos más extremos, sino también por aquellos actos intelectuales que no armonizan con la serie de actividades de que se trate.

Aparentemente, la distinción entre racionalidad substancial y funcional pudiera ser conjeturada en su importancia, ya que también la serie racional-funcional de actividades tiene que ser planeada mentalmente por alguien y durante su ejecución debe ser pensada por quienes la llevan a cabo; en el fondo no es así, por lo menos en las situaciones que nos interesa. Para evidenciarlo, Karl Mannheim pone el ejemplo de lo que sucede en un ejército. El soldado común, verbigracia, se desempeña con precisión en una serie de actos de *racionalidad funcional* sin tener idea de la última finalidad de sus acciones o de la posición funcional que ellos ocupan en la estructura total. No obstante, son actos racionales-funcionales desde que están organizados con referencia a un fin inmediato y sometidos al propio cálculo del soldado.

Puesta en claro la precitada distinción se puede con firmeza establecer la correlación que enuncia el sociólogo alemán: *cuando más se extiende en una sociedad la industrialización y más adelanta la división del trabajo y las organizaciones estrechamente ligadas a ellas, tanto mayor será el número de esferas de la actividad humana que se harán funcionalmente racional y de aquí también calculable en el futuro.* Mientras que el hombre, en sociedades anteriores, actuó solo ocasionalmente y en esferas limitadas de modo racional-funcional, en

la sociedad contemporánea se mueve cada vez más inserto en estructuras que comprenden la casi totalidad de los sectores de su vida [1]). Con malicia chispeante, Daniel Halevy le amonesta al hombre del siglo XX: "Tú no puedes comprenderlo todo, escucha y confórmate con ser un mero ejecutante".

El hombre contemporáneo debe ejercer sobre sus propios impulsos un severo control sistemático para poder realizar o ser insertado — si quiere planear su vida de modo que cada acción esté guiada por principios y dirigida hacia el fin que se propone — en una estructura objetiva de actividad funcional-racional. Pero destaquemos que la regulación y control de los impulsos y los modos de conducta serán muy distintos si ese hombre pertenece a una amplia organización en la que toda acción debe ajustarse cuidadosamente a las demás, que si puede hacer por sí lo que estime más justo y conveniente. La primera es la situación del hombre en la sociedad industrial moderna, que logra quizás, con la burocracia, la más alta etapa de la racionalización funcional. En efecto, los individuos que participan de ella no sólo tienen prescrito sus tareas específicas sino que también reciben un *"plan de vida"* impuesto por una *"carrera administrativa"*, cuyas etapas están fijadas en *"ascensos"* y *"nacimientos de hijos"*. La realización de esta *"carrera"* requiere el máximo de autodominio, puesto que no solamente exige los procesos de trabajos, sino, además, la regulación de las ideas y sentimientos que le están permitidos tener y el rígido establecimiento de las pautas periódicas de los ocios.

Con esto, nosotros vemos que las diferentes formas de racionalización funcional están estrechamente entrelazadas: la racionalización funcional de las actividades objetivas obliga, también, en último término, a la autorracionalización. Pero autorracionalización, apunta Mannheim, como más arriba se mostró, no representa la forma más radical de la racionalización del sujeto activo. *Reflexión y auto-observación*, diferen-

1) Para el estudio de la interdependencia mundial que produce la organización capitalista industrial y la influencia que tiene en la forma de vida y organización del hombre contemporáneo, respectivamente, Cfr. R. Muir. *The interdependent world and ist problems*, London, 1932; Walther Rathenau, *Crítica de la época*. Trad. del alemán de José Pérez Bances, Barcelona (s. d.).

ciadas del precedente concepto de *auto-racionalización*, son formas aún más radicales. Hay, por ejemplo, auto-racionalización, cuando se ajustan los deseos espontáneos o los impulsos repentinos en la medida necesaria para alcanzar un fin predado: así, si se obedecen las leyes de una técnica del pensamiento o se cumple con los movimientos prescritos por la técnica de un trabajo manual, se está, en un proceso de entrenamiento mental, subordinando los motivos interiores a un designio externo. Por el contrario, la auto-observación es mucho más que una forma de entrenamiento mental. La auto-observación aspira, principalmente, a una auto-transformación interior. El hombre reflexiona sobre sí y sus acciones, con el propósito de remodelarse o transformarse más radicalmente. Normalmente la atención del hombre no se dirige hacia sí mismo, sino, hacia las cosas que desea, manipulea, intenta cambiar y formar. Su propio funcionar queda inobservado. Vive en inmediatos actos de experiencias; está absorbido en ellos, sin normalmente aprehenderlos. Reflexiona y se ve por vez primera, cuando fracasa, y a consecuencia de este fracaso es arrojado de vuelta, por así decirlo, sobre sí mismo. La "reflexión", la "auto-observación", el "tomar en cuenta su propia situación", asume en tales momentos la función de auto-reorganización. Es evidente, concluye Mannheim, que los hombres que normalmente se encuentran en situaciones movibles, donde no pueden actuar con regularidad rutinaria y dejar de pensar en su siempre renovada organización de vida, tienen más ocasión para reflexionar sobre sí y sobre su situación, que los hombres, que después de haber encauzado su impulso vital en unas pocas situaciones decisivas para ellos, funcionan, por así decirlo, sin rozamiento [1]).

Ahora bien: valiéndonos de los esclarecimientos precedentes podemos determinar el hecho de que las distintas formas de racionalización surgen de la organización específica de la sociedad moderna industrialista. La creciente industrialización implica, forzosamente, *racionalidad funcional*. Pero no, en la misma extensa medida de desarrollo, racionalidad substancial, es decir, la capacidad de actuar inteligentemente en una si-

1) Cfr. KARL MANNHEIM, *Man and society in as age of reconstruction*, pág. 51-57.

tuación dada a base de un conocimiento propio en medio de la entrerrelación de los eventos. Si alguien creyó que la sociedad industrial elevaría la capacidad media de juicio reflexivo, los sucesos de los últimos años le deben haber revelado la equivocación. Los violentos sacudimientos de las crisis y de las revoluciones dejaron al descubierto una tendencia que hasta aquí sólo trabajaba soterrañamente: el efecto paralizador de la capacidad reflexiva que produce la racionalización funcional, la mecanización de la vida humana.

"Si al analizar los más recientes cambios — dice literalmente Karl Mannheim — se hubiera tenido en la mente la distinción entre los distintos tipos de racionalidad, habrían visto claramente que la racionalización industrial aumenta la racionalidad funcional, pero ofrece cada vez menos tiempo para el desarrollo de la racionalidad substancial, en el sentido de la actitud para formar juicios propios. Más aún: si se hubiera pensado hasta el final esta diferencia, que emerge de la precedente explicación, entre los dos tipos de racionalidad, se habría llegado a la conclusión de que precisamente la esencia de la racionalización funcional en su misma naturaleza es eximir al hombre medio del pensamiento, del conocimiento, de la responsabilidad y transferir esas capacidades a los individuos que dirigen el proceso de la racionalización. El hecho de que en la sociedad funcionalmente racionalizada el pensamiento de las complejas series de actividades esté confinado en unos pocos organizadores, asegura a estos hombres una posición llave en la sociedad. Unos pocos ven cada vez más claro en un campo cada vez más amplio, mientras que la capacidad reflexiva del hombre medio, después que cede al organizador la responsabilidad de decisión, desaparece cada vez más". "El hombre medio — agrega casi inmediatamente — entrega parte de su propia individualidad cultural con cada nuevo acto de integración a un complejo de actividades funcionalmente racionalistas. Se acostumbra progresivamente a ser conducido por otros y sustituye paulatinamente la propia interpretación de los acontecimientos por aquella que los otros le dan" [1].

1) Cfr. KARL MANNHEIM, *Man and society in an age of reconstruction* Pág. 58-59.

La sociedad capitalista industrial, que cada vez más engrana a los hombres en estructuras objetivas y planifica la totalidad de su actividad, adensa, por las causas que ya mostramos, en los centros urbanos a grandes masas de hombres y ya sabemos que ellas sufren las influencias de innumerables sugestiones y acciones nerviosas y que las más breves incitaciones se proyectan ampliadas, sustrayendo con esto al individuo la cordura para la reflexión y el proceder. Las explosiones de impulsos no dominados y las regresiones psíquicas quedan con terreno propicio para actuar.

La democracia radical de masas llevó los irracionalismos no configurados y tampoco insertos en la vida social a la política, a los puestos donde se necesita la dirección racional. Detrás de la enorme organización de la sociedad moderna y del relativamente calmoso trabajo del sistema industrial, yace la oculta posibilidad del empleo de la violencia. Es difícil determinar, dice el sociólogo alemán, cuándo y dónde aparecerá la violencia sangrienta, en la esfera de la política exterior o en la lucha interior por el predominio, en reemplazo del compromiso pacífico. Esta irracionalidad desencajada, presente siempre en el actual trabajo de la sociedad moderna, moviliza de tiempo en tiempo los impulsos de las masas. Los mismos hombres que en su vida de trabajo están excesivamente mecanizados en los campos de organización industrial, pueden, en cualquier momento, transformarse en piratas-máquinas y guerreros sin escrúpulos. Ese mismo ser humano, tan presto es un hombre calculador y ordenado hasta la pormenoridad de sus actos, como tan presto es un ente eruptivo que se cree, en un momento dado, autorizado para desatar las capas más profundas de la brutalidad y sadismo humano [1]).

La guerra mundial de los años 1914-1918 — la primera guerra que lanzó a la lucha las grandes masas [2]) — exasperó la aptitud para la desmesura e irracionalismo, al dejar flotando en el aire, en forma vagorosa, imprecisa, desdibujada, pero

1) Cfr. KARL MANNHEIM, *Man and society in an age of reconstruction* Pág. 64.

2) Cfr. J. F. CH. FULLER, *War and Western civilization. A study of war as a political instrument and the expresion of mass democracy*, London, 1932, pág. 158 y sig.

omnipresente, gérmenes de violencia que fácilmente prendían en el espíritu de las masas que se habían familiarizado a este medio en cuatro años que sobre su eficacia destructora reposó la suerte del mundo. La doble decepción de la guerra y de la paz, que se le endosaba al fracaso de la inteligencia que no había impedido la primera y no supiera crear la segunda, arrojó en brazos de un desesperado irracionalismo a hombres de sentidos atormentados que buscaban excitaciones y movimientos violentos. Para la juventud de la trasguerra todas las cosas e instituciones que se le había enseñado a respetar como valiosas se convirtieron en objetivos para ser asaltados o barridos. El símbolo de la era liberal podría ser un castillo de recreo adornado con miniaturas de porcelanas: las Tullerías, un salón de baile; para la nueva juventud el símbolo en un desfiladero: las Termópilas [1]). Uno de ellos, poeta y filósofo, que había sido profundo intérprete de la concepción cristiana en el poema del Dante, al cabo de pocos años, se desgañitaba clamando *"el santísimo dogma de la acción"* y afirmaba que *"la aceptación de la vida es netamente, santamente irracional"* [2]). El ejemplo vale como el fiel trasunto del vuelco espiritual de una generación.

El proceso de mecanización de la sociedad burguesa en su fase capitalista-industrial, con sus proclividades catastróficas que destacamos, es cabalmente aprehendido recién cuando se lo refiere al proceso de *despersonalización* que trajo aparejado la Cultura *moderna* y que a partir de la segunda mitad del siglo XIX fué penetrando hasta llegar a las últimas capas de la sociedad. Las formas de pensamiento de la burguesía penetraron gradualmente en todos los estratos de la sociedad en la medida que tomaron contacto con el creciente proceso de industrialización. Y en la progresión que se democratizaba fundamentalmente la sociedad y que la ley de la *concentración*

1) Cfr. ADOLFO POSADAS, *La crisis del estado y el derecho político*, Madrid, 1934, pág. 96.

2) Cfr. LUIGI VALLI, *Lo spirito dell'azione e la civiltá europea*, en: *Política*, Fas. XCIV-XCV, pág. 7 y sig.

económica relajaba la estructura orgánica *"desclasificando"* [1]) gruesos sectores sociales, el ateísmo agnóstico — impuesto a todas las capas de la sociedad por la educación *laica* que era obligatoria y gratuita — arrollaba las persistentes energías cristianas, que aunque desconectadas de sus veneros naturales, cubrían a grandes zonas de la población, especialmente rurales y de las pequeñas ciudades, de las fuerzas destructoras de la moral.

El progreso técnico no vino apareado con un adelanto ético de las mismas dimensiones, sino que, al revés, el inmensurable crecimiento del primero llegó junto con la regresión del segundo. Entonces, la técnica, desembragada de la ética, sirvió a la ufanía del *confort* que era el afán del hombre moderno, pero también sirvió al perfeccionamiento de la tormentaria moderna que lo esclaviza o aniquila con la rapidez y en la medida no imaginada. Con esto, se recogen los frutos de la *modernidad*. En efecto: el hombre se degradó al expeler de sí el sentido *perfectivo* de la cultura. El encandilamiento que le produjo su polo *individual*, es decir, la lucha por la existencia o necesidades extrínsecas: *civilización*, le cegó para el destino de su polo *personal*, es decir, la perfección intrínseca: *cultura*, angostado, el significado del término, a lo espiritual [2]).

Las consecuencias de esa inversión regresiva fueron irradiadas con amplificada intensidad por la democratización fundamental de la sociedad. Así como la técnica puede exter-

1) Con el término "desclasificación" — el *déclassement* del idioma francés — se expresa el fenómeno sociológico de los tiempos críticos por el cual, conjuntos de hombres pierden — con las condignas consecuencias mentales que esto acarrea — su prominente jerarquía social.

2) Con la distinción metafísica de *Persona* e *Individuo* (Cfr. JACQUES MARITAIN, *Para una filosofía de la persona humana*, Buenos Aires, 1937, pág. 141 y sig.), podría fundamentarse auténticamente la distinción que los sociólogos alemanes hacen, dentro del genérico concepto de Cultura, entre *Cultura* y *Civilización* (Cfr. CORNIL GEORGES, *Une vision allemande de l'Etat a travers l'histoire et la philosophie. Culture et civilisation selon Paul v. Sokolowsky*, Bruxelles, 1936; ALFREDO VIERKANDT, *Filosofía de la* Sociedad y de la Historia, La Plata, 1934, pág. 128). Pudiendo, así, incorporar las sólidas aportaciones metodológicas, que con estos dos conceptos, ha hecho Alfred Weber a la Sociología de la Cultura. Cfr. RAYMOND ARON, *La sociologie allemande contemporaine*, París, 1935, pág. 63-69.

minar la insalubridad de grandes regiones o encontrar un suero que devuelva la salud a cientos de enfermos, igual que inventar máquinas de guerra que escombran una ciudad en horas o matan a cientos de miles de personas, también, las modernas conquistas de la Democracia, que pudieron aumentar las fuerzas que crean la moral, sirvieron para expandir las que las destruyen. Y con esto dejar la vía libre a la ética de la violencia.

IV

LOS MENTORES IDEOLÓGICOS DEL IRRACIONALISMO VIOLENTO DE LAS MASAS

El fenómeno de la irrupción violenta de las *masas* irracionalizando la actividad política, tiene en Georges Sorel — malgrado que el sindicalista francés renegaba de las *masas* — su profeta y mentor. Este es el destino paradójico de su personalidad polifacética, forjada por una amalgama ebullente de contradicciones.

Los publicistas de los Estados *totalitarios* afirman que es quien prepara e introduce espiritualmente el giro moderno y su influencia, señalada como incontrastable, la comparan con la que ejerció Rousseau en los pródromos de la Revolución francesa. Así, para Michael Freund la labor crítica de Sorel es pareja a la de Nietzsche: Georges Sorel indaga por *la función del espíritu en el mundo político* y revoluciona allí, con la misma intensidad con que el filósofo alemán lo hace en la esfera individual [1]). Para otro: Simone Malvagna, la historia política de la segunda mitad del siglo XX será inaprehensible en su sentido si no se la refiere a las ideas de Sorel [2]).

A partir de Federico Nietzsche se fué engrosando el frente de los pensadores que clamaban contra la oquedad del positivismo que obligaba a la inteligencia a atenerse a los resulta-

1) Cfr. Michael Freund, *Georges Sorel, Der revolutionäre konservatismus*, Frankfurt, 1932, pág. 7.

2) Cfr. Simone Malvagna, *Il pensiero politico di Sorel e il fascismo*. en: *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, año 1939, Fas. I-II, pág. 71 y sig.

dos de las ciencias naturales y consideraba la vida del hombre un mero engendro de relaciones causales. En este frente de lucha se situó Georges Sorel. El disconformismo con el espíritu del siglo XIX es la coyunda que lo une a personalidades que por lo fundamental le son disímiles: Sören Kierkegaard, atollado en un cristianismo que concibe como la acentuación de un sentimiento de la existencia en lo que tiene de irracional; Wilhelm Dilthey, con su señera preocupación por las ciencias del espíritu, que lo disiente del *naturalismo* en boga; Charles Maurrás; Stefan George, en quien se percibe, a través de sus poesías, las febriles pulsaciones de una nueva concepción de la vida.

Sorel es un pensador original que siente escozor por los encasillamientos filosóficos, pero que a pesar de ello, podemos reconocer el influjo de quienes contribuyeron a su formación intelectual. Así, el de Marx, Proudhon y Renan; Ihering, cuya *Lucha por el Derecho* le dejó rastros profundos; el socialista y cristiano Charles Peguy, aunque su influencia lo fué por estímulo de contradicción dialéctica. Pero en su posición espiritual fundamental y en la concepción de la Historia tiene vinculaciones directas con Giambattista Vico, y muy especialmente con Bergson, en cuyos escaños de discípulo, ya en la madurez de su vida, se sentaba en la Sorbona.

A Vico le debe su concepción de la vida trágica-heroica y pesimista, lo mismo que la concepción de la incesante amenaza que pende sobre la cultura. La marcha de la sociedad, que es continuo fluir hacia la decrepitud, precisa para conservarse de la lucha tensa y permanente. De Bergson aceptó la negación de la causalidad en la vida y la historia, y la fundamentación de la realidad con el *elán vital*, que le facilitó la evasión de las redes del mecanicismo racionalista y lo convocó a la actividad libre y creadora [1]).

1) Para el estudio del pensamiento político de Sorel, el rastro de los pensadores que contribuyen a su formación intelectual, y muy especialmente, la influencia *soreliana* en la conformación de los Estados totalitarios alemán, italiano y ruso, Cfr. RAINER HEYNE, *Georges Sorel und der autoritare Steat des* 20. *Jahrhunderts*, en: *Archiv des öffentlichen Rechts*, 1938, 29. B. Heft 2, págs. 129-177, 29 B. 3 H. pág. 257-309; también, Cfr. VICTOR SASTRE, *Georges Sorel, élites syndicaliste et revolution proletarienne*, ed. Spes, 1937.

Munido con estos pertrechos: fe en lugar de razonamiento y la acción en reemplazo de *las cobardes disputas liberales*, Sorel le declara una guerra de exterminio a la democracia de la Revolución francesa, afirmando que la *violencia* es la fuerza nuclear de la sociedad e impulsora de la historia, y, a la vez, que dicha violencia tiene en el *Mito* su causa motiva.

La *violencia* y el *mito* son, entonces, las fuerzas neutralizadoras del natural proclive hacia la descomposición que amenaza a la sociedad. Cuando estas fuerzas se enervan, advienen los períodos decadentes; su remanecer, es la más segura garantía de renovación.

Sólo detiene la consunción de las instituciones sociales, la lucha heroica, la tensión angustiosa del alma, la guerra que es la fuerza generadora de la historia y la promotora de la cultura.

A un pueblo mecido por la paz, sin los efectos saludables de la lucha violenta, se le yerman los hontanares vitales y languidece. La *violencia*, que tiene *caracteres de algo bello y heroico*, despierta los más profundos impulsos del alma, crea la moral y el derecho, que con Ihering destaca el espíritu combativo.

No es cierto que de las ideas surgen las luchas entre los hombres, sino que aquéllas nacen de la lucha y por ella se fortalecen en las convicciones de los hombres. Las ideas perviven en la historia cuando las endurece el hierro y la sangre.

La filosofía intelectualista, consuelo de una *burguesía pacata y humanitaria*, es incapaz de interpretar los grandes movimientos de la historia, que sólo pueden ser aclarados si se los considera como la resultante de las luchas irracionales. Sorel añora la ausencia de los conductores atrevidos y lamenta que domine la tonta ternura de los burgueses, con la metafísica cobardía de un liberalismo discutidor y maniatado por los compromisos. En 1906, Sorel afirmaba, que sólo una guerra exterior de gran magnitud y la propagación de la violencia proletaria podrían *salvar al mundo de la barbarie*.

La *violencia* en Sorel no tiene la significación ni el papel que le atribuyen los oráculos marxista de la revolución social: el medio más rápido y eficaz para crear una organización social definitiva, colmada de mansedumbre y justicia; por el

contrario, es un estado permanente de *animus belli*, una intermitente tensión de lucha. La violencia *soreliana* tiene un sentido *existencial* y no *normativo*.

La concepción de la *violencia* va entrañablemente unida a la singular concepción del *mito* que tiene Sorel. El *mito*, expresión de resonancias poéticas, figuración alegórica que es el producto de la apetencia del espíritu que Bergson llama "función fabuladora", adquiere en Sorel una significación especial. Pero apresurémonos aclarar que la nominación de Sorel, si hemos de considerar el sentido tradicional del término es arbitraria y convencional; en el fondo, a ambos significados se les descubre el mismo rasgo genérico. Al concepto tradicional de *mito*, Sorel le hace objeto de una "politización". Lo saca de su habitáculo milenario, que era la tremante imaginación de los hombres y lo convence — diríamos con las palabras de Roger Caillois — *a presentar su candidatura al poder supremo del Estado* [1]).

El *mito*, como lo muestran el flujo y reflujo de la historia, es una ley del proceder que engavilla las tendencias más fuertes de un pueblo, Partido político o clase, y que se muestra al espíritu con la insistencia de los instintos. Es una expresión de voluntad, el contenido de un programa de acción, la representación de las activas vivencias históricas, que le dan a un pueblo la conciencia de su unidad en la manera de ser y actuar. En lo profundo de la conciencia humana están frondosos los recintos que poseen los *mitos* y la Religión.

Tanto la norma racional como las instituciones creadas por los hombres tienen su basamento en una fuerza irracional que predetermina el comportamiento de los pueblos y que se condiciona con el *mito*, que por ser irracional no está al alcance de las críticas racionales. Así, entonces, para Sorel, no es posible pensar que el soporte de la comunidad política pueda ser los sistemas filosóficos ni las certezas de sus ideas. Tampoco, aduna un pueblo, su mecanismo constitucional, que como simple sistema pensado está librado al rigor de la crítica demoledora. Esa fuerza, portadora de la energía genética, tampoco puede serla, en la concepción *soreliana*, la fe en un sis-

1) Cfr. Roger Caillois, *El mito y el hombre*. Trad. de Ricardo Baeza, Buenos Aires, 1939, pág. 38.

tema de pensamiento o en un complejo de normas, porque ambas descansan sobre los datos de la razón — que en su albedrío lleva en potencia la arbitrariedad — y en cualquier recodo del camino puede volverse contra ellos.

El *mito*, para Sorel, es un vigoroso haz de expresiones volitivas, tomadas del contacto con torrentes de realidades. Es un instinto moral y la fuerza primigenia del alma. Por eso, se afana por evitar que el mito sea confundido con la *utopía*. La *utopía* — le dice a Daniel Halevy en la carta que sirve de introducción a la *Reflexión sobre la violencia* — es la obra de los teóricos que, después de haber observado y discutido los hechos, buscan de establecer un modelo al cual se puede referir la sociedad actual para medir el bien y el mal que ella porta. El *mito* es diferente: él también es una cosmovisión, pero más sentimental que intelectual; es un resplandor sobre el porvenir, que alumbrando las tendencias más fuertes de una nación o partido, actúa inmediatamente sobre el presente. Como la *utopía*, el *mito* es de carácter espiritual, pero no intelectual; el primero es una "descripción de cosas", este otro, una "expresión de voluntad". Ambas no precisan corresponder a la realidad social, pero el *mito* crea una realidad por la acción que él engendra, por el empuje del movimiento que él determina [1]).

Al *mito* lo integra una totalidad de fuerzas necesarias para la vida colectiva. Sorel afirma que lo único que interesa es el conjunto del mito"; sus partes sólo tienen interés por el resalto que dan a la idea contenida en la construcción [2]). Subraya constantemente que el *mito* debe ser concebido como un *conjunto* indiviso, como una *estructura*, diríamos nosotros, con el moderno significado del término.

El *mito* es una totalidad de imágenes a propósito para evocar instintivamente los sentimientos de las masas. Es un símbolo no una descripción, fuerza turbulenta no idea clara; su verdad no se deja probar racionalmente, sino que ella reside

1) Cfr. PIERRE LASSERRE, *Georges Sorel, theorecien de l'imperialisme*, Paris, 1928, pág. 43.
2) Cfr. G. SOREL, *Reflexiones sobre la violencia*. Trad. de Augusto Vivero, Madrid, 1915, pág. 130 y sig.

en la eficacia para conservar lo vital y empujar a los hombres por los derroteros de las grandes creaciones.

Sorel mediatiza toda teoría y concepción pura a sus resultados como fuerza de actuación en las luchas políticas. La verdad se mide con el rasero de la eficiencia.

Como la acabada expresión de la época y la culminación paroxismal de la descomposición de todas las esencias políticas, interesa, también, destacar la teoría de las *ideologías* y de la *circulación de las clases selectas* expuesta por el sociólogo italiano Vilfredo Pareto, a quién se le atribuye la progenitura doctrinaria del vuelco espiritual italiano, llamándosele, con tal motivo, "el Marx del Fascismo".

Benito Mussolini, públicamente lo ha señalado como al mentor que más hondamente influyó en su formación intelectual [1]). También, le es grato recordarlo con alarde, a Sorel lo indica como al hombre que le debe lo que es. Esto no es obra de una coincidencia fortuita, sino que ambos idealizan el mecanismo instintivo de los hombres en una sociedad vacía de moral. Los contactos en su manera de pensar son de hartas frecuencias; así, en la teoría del *mito* Pareto parafrasea libremente a Sorel, y en la teoría de la formación de las *élites*, apenas si la modifica levemente. A la *Reflexión sobre la violencia* le auguraba la situación de libro cumbre del siglo XX.

Recordemos que el *Fascismo* italiano se hizo movimiento de masas una vez posesionado del poder, al que arribó por la aventura de una minoría resuelta. A este evento histórico Mussolini lo ha explicado siempre con palabras imbuídas en la desconcertante teoría de Pareto sobre las *"classi elette"*.

Vilfredo Pareto se propuso realizar una sociología que no fuera ni "humanitaria", ni "metafísica", ni "cristiana", sino

1) "... Lo stesso consiglio me lo aveva dato uno dei miei maestri, il piú illustre, Vilfredo Pareto". Cfr. *Scritti e discorsi di Benito Mussolini.* Vol. IV, pág. 75. "Ho voluto di proposito venire tra voi per assistere a questa cerimonia inaugurale. Mi sono ricordato che in tempi lontani io sono stato studioso delle vostre discipline e discepolo di quello che non a torto poteva essere chiamato il principe degli economisti; parlo di Vilfredo Pareto". Cfr. *Scritti e discorsi di Benito Mussolini.* Vol. IV, pág. 301.

exclusivamente experimental, como la química, la física y otras ciencias similares. El ámbito en que proyecta moverse exclusivamente es el de la *experiencia* y la *observación*, usando estos "términos en el sentido que tienen en las ciencias naturales, como la astronomía, la química, la psicología y no ya para llamar la otra cosa que se quiere indicar con estos términos: *experiencia íntima*, cristiana, y que renueva simplemente, apenas cambiado el nombre, la autoobservación de los antiguos metafísicos" [1]).

Con un desenfado que inflige al positivismo de la sazón el estrago de sus únicas creencias — la fe en la ciencia y en el progreso histórico — Pareto afirma que la legalidad social no es necesariamente absoluta, sino contingente, hipotética y relativa, y toda proposición afirmada por él debe entenderse que fué enunciada con la siguiente restricción: *nei limiti del tempo e dell'esperienza a noi noti.*

En Vilfredo Pareto culmina el agnosticismo que fué el embeleso de la burguesía liberal. Así, anuncia desinteresarse de la "verdad intrínseca de toda religión, fé, creencia metafísica y moral", a las que considera "sólo del lado de afuera, en cuanto son hechos sociales, exentos de valor intrínseco".

Rechaza por baladí la discusión sobre si un acto es justo o injusto, moral o inmoral, si antes no es puesto en claro, la cosa a la cual se quiere hacer corresponder esos términos. Porque el contenido de la Justicia y la Moral depende de los intereses humanos en un determinado país, en un tiempo dado y según las necesidades de una clase social dominante.

Clasifica las acciones humanas en *lógicas* y *no-lógicas*. Da el nombre de las primeras a las acciones que unen lógicamente la acción al fin, no sólo respecto al sujeto que realiza la acción, sino, también, con respecto a aquellas que tienen un más extenso conocimiento. Es decir, la *acción lógica* posee subjetiva

1) Cfr. VILFREDO PARETO, *Trattato di sociologia generale.* Seconda edizione. Vol I. Firenze, 1923, pág. 26. En adelante las indicaciones las haremos refiriendo tomo y página, perteneciente a la precitada edición. Para un estudio de conjunto del sistema sociológico de Pareto, Cfr. G. H. BOUSQUET, *Precis de sociologie d'aprés Vilfredo Pareto*, Gayot, Paris, 1925; M. GINSBERG *The sociology of Pareto* (Extracto de *The sociological review*), 1936; FRANZ BORKENAU, *Pareto.* Trad. española de Nicolás Dorantes, México, 1941.

y objetivamente el mismo sentido. Las acciones *no-lógicas* son aquellas en que difieren el fin objetivo con el fin subjetivo que mueve al sujeto que las realiza.

La parte constante y eficaz de la realidad social está constituída por los simples apetitos, los gustos, las disposiciones. Son éstos los *residuos* que corresponden a los instintos de los hombres. Para la satisfacción de estas exigencias se generan las *derivaciones*, que comprenden a los razonamientos lógicos, sofismas, los discursos vacuos e inconcluyentes, los razonamientos pseudo-experimentales, los sistemas, las teorías y las ideologías.

Un político es movido a propugnar la teoría de la *solidaridad* en el deseo de conseguir dinero, poder y honor. Lo primero es el fin *objetivo*, y estos otros los propósitos subjetivos. Tenemos, entonces, una "acción no-lógica" que se disimula con "derivaciones". "Tal género de derivaciones es muy usado por quien quiere obtener alguna cosa, y finge de quererla no para sí, sino para una colectividad. Un cierto número de políticos quieren alguna cosa para sí, y dicen quererla para el Partido, para el País, para la Patria; ciertos operarios quieren mejorar sus condiciones, y expresan querer un mejoramiento para los *proletarios*, para la *clase trabajadora;* ciertos industriales quieren obtener favores del gobierno para sus industrias, y la quieren para la industria en general, para la clase productora" [1]).

Pertenecen a las *derivaciones metafísicas* —"que son para uso y consumo de la gente culta"— todas las ideologías que invocan la Razón, la Recta Razón, la Naturaleza, los Fines del hombre, el Bien, el Sumo Bien, lo Justo, lo Verdadero, lo Bueno, y especialmente, en los tiempos modernos, la Ciencia, la Democracia, la Solidaridad, la Humanidad. Después de esta enumeración, Vilfredo Pareto, a quien, como se ve, no le pesan antiguallas, afirma con toda soltura: "Son todos nombres que indican solamente sentimientos indistintos e incoherentes" [2]).

Para el sociólogo italiano las formas de gobiernos sólo varían entre sí por sus fachadas, porque en lo esencial, son siempre minorías selectas las que detentan el poder y sólo se dife-

1) Cfr. VILFREDO PARETO, II-385.
2) Cfr. VILFREDO PARETO, II-401.

rencian por los medios que utilizan para permanecer en él. Las hay, quienes usan principalmente la *fuerza material;* así, los gobiernos de las ciudades griegas en la época de las tiranías; en Roma, en la época de Augusto y Tiberio, en la República de Venecia durante los últimos siglos de su existencia. Otras, lo hacen con la *astucia*, operando en mil formas distintas sobre el sentimiento de los gobernados, como por ejemplo, los demagogos de Atenas; la aristocracia romana en varios períodos de la República; los gobernantes de muchas ciudades medioevales. La plutocracia moderna — así llama Pareto a los regímenes democráticos — se mantienen también con la astucia y con el dinero, que es la especie que reemplaza a la fuerza, de la cual ella abjura. "Vencen con el oro, no con el hierro" [1]).

En las clases selectas de gobierno, que forman el estrato superior de la sociedad, se encuentran ciertos agregados todavía no bien definidos, que substancian las llamadas aristocracias. En su origen, el guerrero victorioso, el comerciante que prospera, el plutócrata que enriquece, son los hombres que demuestran, cada uno en su arte, condiciones de superioridad que lo empinan por sobre la vulgaridad. Pero las cualidades tensas de las aristocracias no duran. Cualesquiera que sean las causas, es incontrastable el hecho de su desaparición después de un tiempo. *"La storia é un cimetero di aristocracia"*.

No sólo por el debilitamiento cuantitativo es que las aristocracias decaen, sino que también por la flaccidez cualitativa cuando se amenguan las energías y se modifican las proporciones de los *residuos* que sirvieron para encaramarse al poder y sirven para conservarlo. "Supongamos un país — afirma Vilfredo Pareto — en el cual la clase gobernante A se inclina siempre más al humanitarismo, esto es, acoge sólo la más nociva persistencia de los agregados, desechando a los otros como viejos prejuicios, y, en tanto que prepara el *reino de la Razón*, deviene siempre menos capaz de usar la fuerza, es decir, se exonera del principal deber de los gobernantes. Este país se encamina hacia una ruina total" [2]).

La caduca clase gobernante es reemplazada por los elencos

1) Cfr. VILFREDO PARETO, III-376.
2) Cfr. VILFREDO PARETO, III-353.

nuevos que salen de las clases inferiores, y que portan en sí todas las energías y las proporciones de *residuos* necesarios para mantenerse en el poder. "Si las aristocracias humanas fueran como las razas escogidas de los animales, que se reproducen con los mismos caracteres durante largo tiempo, la historia de la especie humana sería enteramente distinta a la que conocemos" [1]).

Pareto cree descubrir a la historia como una incesante circulación de *élites*. A veces, unas reemplazan a las otras suavemente, porque se han servido para el escalamiento al poder de marrullerías y ardides; otras, la sustitución es brusca, porque hubo necesidad de valerse de una revolución, un golpe sorpresivo, un asesinato o un envenenamiento. "Las clases selectas se encuentran en un estado de continua y lenta transformación, ellas pasan como el humo, y éstas de hoy son diversas a las de ayer. De vez en tanto se observan repentinos y violentos tumultos, como si se tratara de la súbita inundación de un humo, y después la nueva clase gobernante torna a modificarse lentamente: el humo, vuelto a su lecho, de nuevo corre regularmente" [2]).

Esta doctrina sociológica de Vilfredo Pareto: un neo-maquiavelismo desesperado y violento, expuesta con miras de ser una sistematización valedera en la historia y en el porvenir — y en esto, precisamente, su *conocimiento ingenuo* — es el torvo y certero análisis de una sociedad vaciada de moral. Es punzantemente doloroso, pero saludable como el cauterio, reconocer la fría crudeza con que Pareto pone al descubierto — con su teoría de las *ideologías* — los silos más recónditos de las vivencias políticas del hombre contemporáneo cada vez más empujado al escepticismo o irracionalismo y al final hecho presa de una tremenda furia nihilista.

A Karl Schmitt, un jurista germano de profundo magisterio, tal vez el de más alto coturno entre los contemporáneos, le estaba reservada la tarea de ahormar una concepción de lo *político* para esta época, cuya especificidad reside en la fruición

1) Cfr. VILFREDO PARETO, III-263.
2) Cfr. VILFREDO PARETO, III-263.

por la violencia. Fué Schmitt quién, en su libro titulado *Situación histórica espiritual del Parlamentarismo moderno* [1]), divulga en Alemania las sagaces críticas y acerbos denuestos con que Georges Sorel atacara a la democracia liberal-burguesa. En el seno de una juventud estragada por las peripecias de una guerra perdida y por la desilusión de una revolución victoriosa, oficiaba de hierofante en el conocimiento de las teorías sorelianas del *mito* y la *violencia*.

Rainer Heyne, el publicista que mejor ha estudiado la influencia de Sorel en la formación de los modernos Estados autoritarios, nos dice la honda impresión que causaba en los universitarios germanos de la trasguerra — entre los que se contaba — el contacto con las ideas del teórico de la violencia" [2]).

En toda la producción de Karl Schmitt, en la que su pensamiento jurispolítico recorre tres etapas de nítida demarcación [3]), se encuentra, sin embargo, un común parador: el rudo ataque al demo-liberalismo del siglo XIX. Particularmente hizo objeto de sus críticas a la Constitución del Weimar, en la que destaca la mezcla de tres sistemas estatales distintos y que son: el Estado parlamentario, con los vicios del pluralismo y la policracia que le son insitos, creador del tinglado de

1) Cfr. KARL SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker u. Humblot, Zweite Auflage, München, 1926.

2) "Sicherlich haben diese Schriften, vor allem die Carl Schmitts dazu beigetragen, in der jungen deutschen Intelligenz, aber wohl auch nur in dieser, den Glauben an die liberaldemokratischen Ideale zu erschüttern; der Verfasser erinnert sich aus seiner eigenen Universitätszeit der leidenschaftlichen Erörterung der Sorelschen Ideen im Anschlutz an jene Schriften in den Kreisen politisch in interessierter Studenten, die oft eine ebenso leidenschaftliche Zustimmung war". Cfr. RAINER HEYNE, *Georges Sorel un der autoritäre Staat des* 20. *Jahunderts.* Archiv., Heft 3, pág. 282.

3) Hans Krupa evidencia que la labor de Schmitt puede agruparse en tres etapas, para cuya nominación emplea las propias palabras de Schmitt, a saber: 1º) Normativismo; 2º) Decisionismo; 3º) Teoría del pensamiento concreto ordenado y estructurado (Lehre vom konkreten Ordnungs-und Gestaltungsdenken). Cfr. HANS KRUPA, *Carl Schmitts Theorie des politischen*, Leipzig, 1937.

Para un estudio crítico de las ideas políticas de Schmitt, Cfr. KURT WILK, *La doctrine politique du nacional-socialisme.* CARL SCHMITT. *Expose et critique de ses ideês*, en: *Archives de philosophie du droit et de sociolgie juridique*, 1934, Nº 3-4, pág. 169 y sig.

la *legalidad;* el Estado plebiscitario, caraterizado por la decisiva intervención del pueblo en el mecanismo constitucional y que genera la legitimidad plebiscitaria [1]); y por último un "*Diktator*" de acción *comisaria* [2]), a quien incumbe afirmar la unidad del pueblo como conjunto político y, consecuentemente, desempeñarse como defensor de la Constitución [3]).

El artilugio parlamentario estaba condenado a desaparecer, mientras que los otros dos sistemas, que en la Constitución del Weimar existían potencialmente y sólo actuaban de manera intermitente, llegarían a la plenitud de su desarrollo dominante. El esquema para el nuevo Estado alemán sería el siguiente: el Pueblo como sujeto de la voluntad plebiscitaria — que no es normativa sino simplemente decisiva de voluntad — legitimando una autoridad fuerte que emprenda una necesaria "despolitización" y que por medio de un Estado totalitario cree nuevas esferas de actividad vital [4]).

Para conceptuar lo *político*, Carl Schmitt presupone, como lo han hecho, afirma, todas las auténticas teorías políticas, que el hombre es malo, es decir, un ser en modo alguno improblemático, sino "peligroso" y "dinámico". El *Homo homine lupus* de Hobbes es el presupuesto primario de un sistema intelectual que sabe plantear y resolver cuestiones específicamente políticas.

El Estado es la situación *política* de un pueblo organizado en un ámbito territorial. La concepción del Estado está, entonces, condicionada por la noción de lo *político*, que Schmitt da por presupuesta como un truismo de absoluta evidencia. Y la esencia de lo *político* surge de la relación "amigo-enemigo", dimanada de las homogeneidades y heterogeneidades existen-

1) Cfr. CARL SCHMITT, *Legalität, und Legitimität*, München u. Leipzig, 1932, pág. 62 y sig.

2) Carl Schmitt distingue entre dictadura *soberana* y dictadura *comisoria*; la primera es la que no tiene trabas ni limitaciones en su función y duración; la segunda, se basa siempre en una *comissio* imperativa, lleva a término un mandato, realiza una acción política o administrativa delegada. Cfr. SCHMITT-DOROTIE, *Die Diktatur*, 1° Auf., München, 1921, pág. 133 y siguientes.

3) Cfr. CARL SCHMITT, *La defensa de la constitución*, Trad. M. Sánchez Sarto, Barcelona, 1931, pág. 163 y sig.

4) Cfr. CARL SCHMITT, *Legalität und legitimität*, pág. 93.

ciales de los grupos humanos. "La distinción política, propiamente dicha — dice el jurista germano — es la distinción entre el *amigo* y el *enemigo*. Ella confiere a los actos y a los motivos humanos sentido político; a ella se reducen en último término todas las acciones y motivos políticos y ella, por fin, hace posible una definición conceptual, una diferencia específica, un criterio" [1]).

Esta distinción, que hace la esencia de la politicidad, porta en sí los criterios que permiten distinguir el enemigo del amigo. "De la misma manera que la distinción entre el bien y el mal en el dominio de la moral, que la distinción entre la belleza y la fealdad en el dominio de la estética o, todavía, la distinción entre lo útil y lo inútil en los de la economía, en el dominio de la política, la distinción entre el amigo y el enemigo es relativamente autónoma y no puede ser extraída de otras nociones" [2]). Ella significa la más grande intensidad de ligamento o de oposición. Ella puede existir sin que, para ello, sea necesario recurrir al mismo tiempo a las distinciones de orden moral, estéticas o económicas. El enemigo político no es necesariamente idéntico a éste que hace el mal... ni al concurrente en el dominio económico. Al contrario, puede ser útil y provechoso tratar con ellos estos comercios. Pero él permanece siendo el "otro", el "extranjero" [3]).

Tampoco entran en consideración los sentimientos e inclinaciones individuales. "El enemigo no es el concurrente o el adversario simplemente. Él no es el contrincante, el "antagonista" en la pugna del "Agon". Y lo es menos aún un adversario privado cualquiera hacia el cual se experimenta antipatía. El *enemigo*, en el sentido político, es un conjunto de hombres luchando por su existencia que eventualmente se chocan, es decir, que en el mundo real *pueden* chocar con otro conjunto de hombres luchando igualmente por su existencia. El enemigo político es por lo tanto, el enemigo *público*" [4]).

Carl Schmitt cree poder constatar que los grandes pueblos

1) Cfr. CARL SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, 3ª Aufl., Hamburg, 1933, pág. 7.
2) Cfr. CARL SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pág. 7.
3) Cfr. CARL SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pág. 7.
4) Cfr. CARL SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pág. 8.

de la antigüedad conocen esta escisión fundamental entre el amigo y enemigo privado y el enemigo y amigo público o político. Así, el enemigo político es llamado por los romanos el *hostis* y no el *inimicus;* entre los griegos el *polemioi* y no el *echthrous*. Pesaroso, tal vez, Carl Schmitt, de la incongruencia manifiesta de sus ideas con el Cristianismo, en cuyo venero doctrinario se inspiró en sus obras iniciales, y siempre manejando con destreza las distinciones lingüísticas, da un nuevo sentido a la sentencia evangélica *Diligete inimicos vestros* (Math. 5,44 y Luc. 6,27). Cristo ha dicho — dice Carl Schmitt — "amad vuestros *inimicos (echthrous)*" y no: "amad vuestros *hostis (polimioi)*". Él no ha dicho que se debe amar a los enemigos políticos de su propio pueblo. "Por lo demás, agrega Carl Schmitt, que yo sepa, durante la milenaria lucha entre el Cristianismo y el Islam, a ningún cristiano se le ha ocurrido, movido por su amor a los sarracenos o a los turcos, que en lugar de defenderla se debiera entregar Europa al Islam. El enemigo, en sentido político, no tiene por qué ser odiado en la esfera privada y personal, y solamente en esa esfera tiene sentido que se ame a su enemigo o adversario. El más arriba citado pasaje de la Biblia — concluye Carl Schmitt — no afecta a la contraposición política, como que tampoco se propone superar los antagonismos del bien y el mal, lo bello y lo feo. Pero lo que de ninguna manera dice es que los enemigos políticos de un pueblo deban ser considerados como amigos políticos y defendidos contra el pueblo" [1]).

La *guerra* no es el fin ni el contenido de lo *político* — es un suceso excepcional de la vida política — pero la posibilidad de su estallido hace la esencia de la politicidad. Y la guerra — define el jurista germano — es una contienda armada entre unidades políticas organizadas o, cuando lo es civil, de una contienda armada en el seno de una unidad política organizada que por ese hecho se ha convertido en problemática. Lo esencial en el concepto de arma es que se trate de un medio de matar hombres. "El vocablo *arma*, como el de *enemigo*, deben ser entendidos en su sentido existencial. No se trata de una puja apolítica-agonal, ni de simples libres concurrencias; tampoco

1) Cfr. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, pág. 10.

del torneo *puramente espiritual* de la discusión, y menos aún de la lucha *simbólica* que todo hombre lleva a cabo, por cuanto la vida es *lucha* y el hombre *combatiente*. Los conceptos de *amigo*, *enemigo* y de *guerra* adquieren acepción real, y se mantienen como tal, cuando se refieren a la posibilidad real de matar físicamente" [1]). En consecuencia: la presencia en vilo de las públicas contiendas sangrientas y la permanente vigilia para entrar en la lucha substancian la Política. Un mundo sin la inminencia de la guerra es un mundo *apolítico*.

La *soberanía* es el poder relevante que determina, por medio de una decisión política, al *enemigo* y, a la vez, es quien decide hacerle la guerra. Este hecho de poder fijar y combatir al enemigo en el exterior, confiere al Estado *soberano* el *jus belli*, es decir, la facultad terrible de exigir de los que integran la propia nación que estén siempre prestos a morir y dar muerte, y que maten a los hombres que están del lado enemigo. En momentos críticos del Estado, también se expresa la calidad soberana indicando y combatiendo al *enemigo interior*. "Esta declaración de *hostis* interno implica, o el establecimiento de la homogeneidad y de la unidad política, o, según sea el comportamiento del sindicado enemigo del Estado, el signo de la guerra civil, es decir, de la disolución del Estado como unidad pacificada, como unidad política organizada. La suerte ulterior de esta unidad depende de los resultados de la guerra civil" [2]). Al multiplicio de las tendencias e intereses interiores, entre cuyo fuego cruzado está el Estado que las infraordena, se opone la unidad política, de quien la Constitución expresa la decisión fundamental que determina su propia existencia. La Constitución no es, pues, una cosa absoluta, por cuanto no surge de sí misma; tampoco vale por virtud de su justicia normativa o por virtud de su cerrada sistemática. No se da a sí misma, sino que es dada por una unidad política concreta, que por sobre todo busca *subsistir en su existencia*. Ahora bien: para Carl Schmitt la unidad política presupone la coexistencia de otras unidades políticas *enemigas*. De ahí que mientras haya un Estado, habrá siempre varios Estados y nunca

1) Cfr. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, pág. 15.
2) Cfr. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, pág. 29.

un "Estado" *mundial* que comprenda a toda la humanidad. La ausencia de un *pluralismo interior* sólo es posible en un *pluralismo mundial* de recíprocas agresividades. El mundo político no es un *universum*, sino, un *pluriversum*... "Por su misma esencia — dice Carl Schmitt — la unidad política no puede ser universal, en el sentido de una unidad que abrazara la humanidad y el mundo entero. Si todos los pueblos, todas las religiones, clases y otras formaciones humanas se unen de manera que una guerra sea imposible e improbable, y que no pueda haber más guerras civiles, desaparece la distinción entre amigos y enemigos y caduca la sentencia que dice: *plena securitas in hac vita non expectanda*. Consecuentemente, no existiría más el Estado ni la Política. Habría cosmovisión (*Weltanschauung*), cultura, civilización, economía, moral, derecho, arte; todos, entretenimientos limpios de política" [1]).

Con esto, quedaban formulados los elementos ideológicos del *totalitarismo* democrático-masivo: la *violencia* y el *mito* como causa motora de la Cultura; las *ideologías*, como máscaras que cubren los instintos de poder de las clases gobernantes; la *guerra*, considerada la esencia de lo *político*.

V

DE LA DEMOCRACIA RADICAL DE MASAS AL ESTADO DE MONOPARTIDO

En las precedentes páginas de este capítulo hemos seguido en una síntesis apretada la transformación de la democracia "minoritaria" del liberalismo-burgués en democracia radical de *masas;* destacamos los elementos externos de la sociedad industrial que unidos a los espirituales que causa el proceso de *despersonalización* del hombre, colman a las masas de ímpetus irra-

1) Cfr. CARL SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pág. 36.

cionales; vimos las consecuencias que este fenómeno trajo aparejadas en la formación y disposición de la clase dirigente política; también, expusimos, someramente, las ideologías de la violencia y del escepticismo que cabalmente espejan nuestro tiempo crítico; ahora, nos queda por mostrar la imposibilidad de insertar la realidad histórica de la democracia masiva en el mecanismo del Estado de Derecho liberal-burgués, que es un sistema singular canonizado para otro contenido social-histórico. Pero antes, digamos de los presupuestos necesarios para que pueda funcionar la Democracia en un sistema de Libertad y Justicia. De aquí, también resultará evidente que la democracia agnóstica del liberalismo-burgués, que falsea tres verdades cristianas: la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad, engendra fatalmente la democracia *cesarista* o *autoritaria*.

La Democracia — compartida con la dignidad *personal* — sólo es posible en una homogeneidad social, como ya lo dijimos en páginas anteriores [1]). Y una efectiva homogeneidad social sólo emerge de una comunión espiritual, que es la energía de integración que supera a todas las desavenencias accidentales. Lo que anima y posibilita el juego del principio de la *mayoría* que decide y la *minoría* que se somete es la preexistencia de un *principium unitatis* que genere la *ordenatio ad unum*, como muy bien lo sabía la filosofía política medioeval. Es la existencia del lazo común que crea entre los hombres esa *amistad política* — *Amicitia politica* — que Santo Tomás de Aquino señala como el alma de la sociedad, la fuerza conservativa del Estado y que contiene y fecunda todas las otras amistades entre los hombres [2]): *in societate humana hoc este maxime necessarium ut sit amicitia inter multos* (Cont. Gent. L. 3, c. 125). *Amicitia política fundamentum habet comunicationem in operibus honestis in quibus simul aliqui conversantur* (Sent. L. 3, d. 29, a 6). *Omnes comunicationes continentur sub politica* (Conn. Eth, n. 1671).

1) Cfr. *ut supra*, pág. 61.

2) Cfr. PAUL PHILIPPE, *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne Selon Saint Thomas d'Aquin*, Rome, Angelicum, 1938, pág. 110; GEORGES RENARD, *Amitié et société*, en: *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, 1939, Nº 1-2, pág. 198 y sig.

En el mismo sentido, el teólogo español Francisco Suárez destaca la existencia de dos formas dispares de *multitud de hombres*: el agregado amorfo de la masa y la comunidad que posee conciencia de ella misma, que forma un *Corpus politicum mysticum*, un organismo moral, una comunión de voluntades. Esta comunión de voluntades es generada por un elemento activo y metafísico que crea un lazo social entre los hombres, que posee la eficacia moral de integrarlos en una unidad y de transformar una masa inarticulada, una yuxtaposición de acciones individuales en una comunidad vital y eficiente [1]).

En la Democracia, el *Pueblo*, como unidad estructural, debe trascender al pueblo como multiplicidad de contradicciones económicas, políticas, espirituales, dinásticas y de todas las otras índoles posibles. Esta singularidad: *Pueblo*, que está colocada en la corriente incesante de la Historia, que denota cierta tiesura en la mutación y que forma una unidad volitiva, necesita para existir que sus componentes estén acordes en las proposiciones fundamentales de una cosmovisión y de la situación que el hombre ocupa en ella, formando, de esta manera, una homogeneidad espiritual. Así, se excluye de la lucha todas las cuestiones trascendentes del saber objetivo y la fe, sólo restando para discutir "intra muros" de esta homogeneidad espiritual, los juicios, los conocimientos y convicciones modificables por argumentaciones [2]).

La *mayoría* y la *minoría* son fuerzas políticas que coexisten, en parte también ya lo hemos explicado, en un medio donde se encuentren desarrollados los sentimientos y la conciencia de la totalidad que las comprende a ambas, donde la Libertad de cada uno esté substancializada por el Fin del hombre racional, y donde, también, como resultado de la toma de conocimiento de la *similitud* ontológica y del solo y único Bien hacia el cual

1) Cfr. FRANCISCO SUÁREZ, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Versión castellana de J. Torrubiano Ripoll, Madrid, 1918, T. III, pág. 22 y sig. Cfr. HEINRICH ROMMEN, *Die Staatslehre des Franz Suárez*, páginas 174-175.

2) ALFREDO WEBER, *La crisis de la idea moderna del estado en Europa*. Trad. del alemán de J. Pérez Bances, Madrid, 1932, pág. 48 y sig.

tienden, surja, entre los hombres, el apoyo recíproco y la mutua solicitud de reconocer el valor y la dignidad de *persona* que tiene el prójimo. "Las más altas tareas éticas en la vida de comunidad se pueden resumir bajo el nombre de *Amor*, tanto si se piensa en el ardor de la entrega frente a formaciones impersonales, como en la disposición para ayudar al prójimo, o, finalmente, en la capacidad para estimar el valor de toda persona singular" [1]).

La Democracia aparece como una conquista cristiana, ya que las antiguas se empinaban sobre la monstruosidad de la esclavitud. Recién, con el Cristianismo, surgen las dos ideas que constituyen el fundamento primario de una democracia *personalista:* la libertad y la igualdad. Todo hombre, libre o esclavo, griego o bárbaro, judío o pagano, tiene un alma inmortal, una conciencia que no depende de ningún poder temporal, y por este mismo hecho, todos los hombres poseen, sin distinción de raza, rango o riqueza, una igualdad de naturaleza. Es diáfana la sentencia del Apóstol:... *"no est Gentilis et Judoeus, circumcisio et proeputium, Barbarus et Scytha, servus et liber: sed omnia et in omnibus Christus* (Epist. B. Pauli ad Colossenses, III, 11). Ellos son iguales ante Dios, que es su padre común, haciendo el Cristianismo residir en esto el fundamento verdadero de la fraternidad entre los hombres [2]).

Entonces, se comprende con Bergson por qué la humanidad llegó a la Democracia recién en la tarde de la evolución. De todas las concepciones políticas, ella es, en efecto, la que trasciende las condiciones de los pueblos primitivos y la más alejada de la naturaleza — a una sociedad recién salida de las manos de la naturaleza, la domina la jerarquía, la disciplina y la guerra. Proclama la libertad, reclama la igualdad y reconcilia a ambas en el recuerdo de que son hermanas, poniendo, por arriba de ellas, a la fraternidad. Si de este sesgo se toma la di-

1) Cfr. ALFREDO VIERKANDT, *Filosofía de la Sociedad y de la Historia*, pág. 63.

2) Cfr. LOUIS LE FOUR, *La démocratie et la crise de l'État*, en: *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, 1934, N°, 3-4, página 7 y sig.

visa democrática, se encontrará que el tercer término supera la contradicción que existe entre los otros dos, y que lo esencial es la fraternidad. Lo que permite decir — afirma el filósofo francés, con palabras que deben ser bien entendidas — que la Democracia es de esencia evangélica y que ella tiene por motor al Amor [1]).

El liberalismo décimonónico, a través de la Revolución francesa, tomó como consigna la célebre trilogía: libertad, igualdad, fraternidad, pero fué imposible que estas tres ideas cristianas pervivieran en el seno de un mundo que había apostatado de la doctrina que poseía el secreto de su aparición. Ya sabemos que la democracia agnóstica perdió el sentido de la Libertad y de la Justicia, y sin tener al Amor por motor, la fraternidad — la *amicitia* — dejó de ser el *principium unitatis* de la sociedad. En su reemplazo advino un mundo penetrado de tensiones agresivas. Al mediatizarse todos los valores al fin material de los intereses existenciales, desapareció *la conciencia de la sustantividad del todo;* fué zapada por la disolución espiritual y por las tensiones insolubles de las fuerzas económicas. A esta altura de nuestra investigación es fácilmente aprehensible la causa de la dispersión de la sustantividad del Estado *moderno* en su fase democrática-liberal. En efecto: la Democracia presupone, en el interior de una homogeneidad social, un relativismo político, donde los partidos electorales de flexibilidad programática, fundados sobre los diferentes aspectos del procomún, llamados a integrarse los unos a los otros, no levanten acabados programas culturales inferidos de concepciones del mundo, pues éstas no son puntos de vista que se toleran los unos al lado de los otros, sino orbes mentales concretos que se excluyen en la incondicionalidad de su verdad. En cambio, la neutralidad agnóstica de la burguesía — tan cabalmente espejada por Hans Kelsen y Gustav Radbruch en el plano de la teorética estatal — transportó la exigencia del relativismo, del

1) Cfr. HENRI BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pág. 304. Lo mismo había sido dicho por Donoso Cortés en 1847: "De la unidad del género humano, enseñada por la revelación al hombre, nace de suyo la idea de la fraternidad; de ésta, la de la igualdad; de ambas, la de la democracia". Cfr. DONOSO CORTÉS, *Obras escogidas*, página 33.

plano político donde es ineludible, al plano metafísico [1]). Los resultados de esta inversión han quedado descriptos con la misma realidad política de Occidente.

El resquebrajamiento de la unidad espiritual establecida y de los asertos doctrinarios sobre quienes descansaban las formas de organización, debilitó considerablemente la voluntad del Estado, y advienen, en consecuencia, esa variedad anárquica de complejos sociales de poder que actúan en vista a fines propios, que directamente o por caminos tortuosos se extienden en todos los ámbitos del Estado. Como estos complejos sociales de poder van restando al Estado atributos de soberanía conflu-

1) "Si se declara que la verdad y los valores absolutos — afirma Hans Kelsen — son inaccesibles al conocimiento humano, ha de considerarse posible al menos no sólo la propia opinión sino también la ajena y aun la contraria. Por eso, la cosmovisión que presuponc la democracia es el relativismo. La democracia concede igual estima a la voluntad política de cada uno, porque todas las opiniones y doctrinas políticas son iguales para ella, por lo cual les concede idéntica posibilidad de manifestarse y de conquistar las inteligencias y voluntades humanas en un régimen de libre concurrencia". Cfr. HANS KELSEN, *Esencia y valor de la democracia*, págs. 156-157.

Transcribiremos *in extenso* una página de Gustav Radbruch, en la que se tendrá, con brillantez y claridad no igualada, la comprobación del correlato substancial que existe ente una concepción del mundo relativista y la democracia agnóstica tal como la concibe el Liberalismo-burgués. En ella, se verá patente, que la cosmovisión relativista se proclama absoluta en la incondicionalidad de su verdad: *Relativismo* — concluye Radbruch — *es la tolerancia universal, salvo, frente a la intolerancia.* "El relativismo pretende que el contenido de verdad de las diversas convicciones políticas y sociales no es conocible científicamente, y que, por consecuencia hay que tratar todas estas convicciones como equivalentes. Pero tratar como equivalentes las convicciones, quiere decir tratar como iguales a los hombres. La desigualdad de los hombres según su estado, su clase, su raza no puede ser fundada sino sobre las diversas susceptibilidades intelectuales y morales de una verdad política y social pretendida única. Pero la igualdad de los hombres en la realidad política no puede sino realizarse aproximadamente. La ilimitada realización por la unanimidad será imposible. La igualdad política desemboca en el sistema de la mayoría, en la democracia. El relativismo demanda un Estado democrático. La democracia, por su parte, supone el relativismo. Es Hans Kelsen quien ha probado esta hipótesis de una manera impresionante y convincente. La democracia está dispuesta a confiar el poder a toda convicción, que pueda ganar la mayoría, sin preguntar cuáles son el contenido y el valor de estas convicciones. Esta aptitud no es consecuente sino a condición de suponer a todas las opiniones políticas y sociales equivalentes, es decir, de adoptar una base rela-

yen, tironeados por las fuerzas centrífugas que se desmandan, en una pluralización disgregadora del sistema político [1]).

También contribuyó fuertemente al desquicio de la unidad estatal la influencia que la economía capitalista, en su fase más desarrollada, descarga sobre el Estado y la realidad política. Ya antes de la guerra de 1914, en concordancia con Lorenz von Stein [2]), la literatura sociológica política puso en claro cómo las fuerzas sociales que están fuera del Estado influyen sobre el Estado y se sirven de él para la realización de sus intereses. En efecto: cuando en un mundo de "libertad económica" la

tivista. He aquí que nosotros estamos frente a una contradicción aparentemente insoluble. El relativismo parece destruirse a sí mismo. Parte de la equivalencia práctica de todas las convicciones y de todos los sistemas políticos y sociales, de la equivalencia del Estado demo-liberal, del Estado dictatorial y del Estado corporativo, y disminuye, por otra parte, en la identificación del relativismo con la democracia. La solución de este dilema deriva del carácter formal de la democracia. La libertad de renunciar a la libertad es inherente a la idea de la libertad misma. He aquí por qué una dictadura puede establecerse por los medios democráticos. La democracia es, al mismo tiempo, una de las formas de Estado al lado de las otras, y el fundamento de todas las otras formas del Estado. Pero ella es el fundamento no sólo del origen, sino también de la existencia de todas las formas de Estado. Ninguna forma de Estado puede desligarse definitivamente de su fundamento democrático. La mayoría de hoy no puede establecer una dictadura indestructible para las otras mayorías de mañana y pasado mañana. *Nemo plus juris ad alium transferre potest quam ipse habet.* La democracia puede resignar a favor de una constitución dictatorial, pero ella no tiene el derecho a renunciar de disponer de la constitución misma. Esto no es solamente una imposibilidad sociológica, es una imposibilidad jurídica. El derecho de plebiscito sobre la constitución es una ley inscrita, un contenido tácito e implícito en cada constitución. Esta democracia final, esta soberanía del pueblo, constituye también, nosotros lo hemos visto, una consecuencia firme del relativismo. La democracia puede hacer todo, salvo renunciar definitivamente a sí misma. El relativismo puedo tolerar toda opinión — excepto la opinión que pretende ser absoluta". Cfr. GUSTAV RADBRUCH, *Le relativisme dans la philosophie de droit*, en: *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, año 1934, Nº 1-2, págs. 108-109.

1) Cfr. DEL VECCHIO, *La Crisis de L'Etat*, París 1935, pág. 17 y sig.

2) Lorenz v. Stein analizó ya desde 1840 todas las transformaciones políticas de Francia desde la restauración, las luchas en tiempo de los Borbones restablecidos, la Revolución de Julio, etc., como procesos emanados de la nueva situación de luchas capitalistas de clases. Cfr. HERMANN HELLER, *Staatslehre*, pág. 121-122.

técnica puesta al servicio de la explotación industrial termina con todas las formas *atécnicas* de producción, el capitalismo libre concurrente se transforma en capitalismo de monopolio y surgen los *cartels*, los sindicatos, *trusts*, consorcios, etc. empeñados en tremendas luchas por la adquisición de las materias primas y el control de los mercados internacionales. En esta nueva situación es menester dominar al Estado para utilizarlo en la distribución de los yacimientos de materias primas, para la protección de los mercados internos y externos, para la colocación y defensa de los capitales. De este modo nace, más o menos en el último cuarto del siglo XIX, el tercer momento de relación entre la Economía y el Estado *moderno*: primero, el naciente poder económico de la burguesía es dominado por el Estado *absolutista;* después, la Economía consigue liberarse de la Política con la neutralidad garantida del Estado *liberal;* y por último, la Economía se apodera, o por lo menos controla, subrepticiamente al Estado [1]). Y en la medida que el Estado moderno se hace democrático masivo, el poder económico del capitalismo, que dispone en número creciente de los medios formadores de la *opinión pública* — propiedad de la Prensa y de las Agencias informativas, propiedad de las radiofusoras, contribución a las cajas de los Partidos y de otros medios influyentes en la opinión de las masas — se apropia de las palancas de control del poder político. La influencia del capitalismo en esta nueva situación es la primera manifestación visible, a los ojos de todas las capas sociales, del proceso de desintegración del Estado liberal.

Antes de ir más adelante apuntemos, en una digresión, que a una observación meramente externa del fenómeno de debilitamiento de la autoridad y dispersión de la unidad estatal obedece la ingenua posición de quienes creen que la crisis del Estado moderno tiene sus causas en el debilitamiento de las

1) Cfr. ALFREDO WEBER, *La Crisis de la Idea Moderna del Estado en Europa*, pág. 74 y sig.; SILVIO TRENTIN, *La Crisis du Droit et de L'Etat*, París 1935, pág. 313 y sig.; HAROLD J. LASKY, *La Democracia en Crisis*, Trad. de V. Herrero Ayllón, Madrid 1934; FRANCIS DELAISI, *La Democracia y los Hacendistas*, Trad. de José Prat, Valencia, s. d.; ALOYS FERDINAND HERMENS, *Demokratie und Kapitalismus*, Ein Versuch zur Soziologie der Staatsformen, München 1931.

funciones del órgano ejecutivo que hiciera el constitucionalismo de la trasguerra [1]), y que el remedio, que obraría por virtud taumatúrgica, sería el refuerzo de las atribuciones ejecutivas del Estado [2]).

Pero al mismo tiempo que el Estado liberal-burgués perdía la homogeneidad y la estructura de su basamento social, éste se hacía un Estado de *masas* desagregadas, atomizadas, pero alineadas en grandes formaciones políticas de acción, con una directiva permanente que establece disciplina y dinamismo. Hemos visto que estas *masas*, en solicitud existencial, ya no entienden de los supuestos del Estado de Derecho liberal-burgués: fe en la razón, creencia que de la libre exposición de las ideas encontradas surge la "verdad", respeto por el contrincante que disiente en la manera de "pensar". En la nueva situación sociológica, lo hemos mostrado en páginas anteriores, los compactos Partidos políticos de *masas* luchan para vencer al *enemigo* e imponer un *"programa"* que no se discute.

La realidad política democrática-masiva es la antípoda del "Pueblo" que substancializaba el Estado de Derecho liberal-burgués. Con esta transformación surge un conflicto indisoluble entre la democracia radical de masas y la ordenación jurídica constitucional de este Estado singular históricamente condicionado para otra situación social.

Las *masas* populares, carentes de conciencia moral-jurídica, y que como tal, acciona en su carácter de sujeto del poder

1) Las constituciones europeas de la trasguerra fueron confeccionadas por hombres nuevos que por razones psicológicas desconfiaban del Poder ejecutivo; en efecto, un ejecutivo absolutista — el Kaiser alemán — era el responsable de la guerra que terminaba con su derrota. La misma tendencia de debilitamiento del poder ejecutivo se refleja en la publicística, donde los juristas en boga — así Duguit, Kelsen, Preus, Grevy, etc. — situán al Jefe del Estado como un órgano que no gobierna, sino que ejerce un poder moderador. Cfr. GIOVANNI SALEMI, *Il Capo Dello Stato nella Costituzioni delle Repubbliche del Dopoguerra*, Palermo 1935, pág. 5 y sig.

2) Cfr. EMILE GIRAUD, *La Crise de la Democratie et le Renforcement du Pouvouir Executif*, París 1938, pág. 87 y sig.; M. DENDIAS, *Le Reforcement des Pouvoirs du Chef de L'Etat dans la Democratie Parlamentaire*, París 1932, pág. 122 y sig.

constituyente desligado de los imperativos de la Justicia, ha tumbado el preciso aparato de garantías que el Liberalismo había montado con el Estado de Derecho, que a la postre estaba enderezado a proteger jurídicamente la neutralidad cultural, política y económica del Estado [1]). El hombre-masa, diluído en la pluralidad de la muchedumbre anónima, de fuerte vocación dictatorial, que a sus bellaquerías irracionalistas — que son arrebatos sugestivos y no ácciones de su albedrío — se afana para que se las reconozcan como a la libertad, ha encontrado en la típica institución *totalitaria* del Monopartido el ambiente adecuado para su articulación y el sayo que le viene justamente a la medida. Si se aprecian los fundamentos y las características de dicha institución, queda patente la exactitud del aserto, porque surge así la genérica afinidad que posee con la democracia radical de masas [2]). Los fautores de los Estados totalitarios del siglo XX destacan que el sustrato de la nueva estructura estatal lo forman las masas políticamente dominantes y que constituyen su apropiada formulación. *"Se vi fu mai nella storia un regime di democrazia* dice Mussolini — *cioé un Stato di popolo, esso é il nostro"* [3]). *"Uno Stato che poggia su milioni di individui, che lo riconoscono, lo sentono, sono pronti a servirlo, no é lo Stato tirannico del signore medioevale. Non ha niente di comune con gli Stati assolutistici di prima o dopo* 1889" [4]). "Los soviets — dice Stalin — son organizaciones directas de las propias masas, es decir, las más democráticas y por tanto las más respetables organizaciones de las masas, que facilitan a éstas en grado sumo la intervención activa en la edificación del nuevo Estado y en la marcha de éste, fomentando y desplegando en su grado máximo la energía revolucionaria, la iniciativa, la capacidad creadora de las masas en sus luchas por destruir el viejo sistema y levantar sobre sus rui-

1) Cfr. Luis Legaz y Lacambra, *El Estado de Derecho en la Actualidad*, Cap. IV: *El Conflicto entre la Moderna Democracia y el Estado de Derecho*, Madrid, 1934.

2) Cfr. Gerhard Leibholz, *Die Auflösung der Liberalen Demokratie in Deutschland und das Autoritäre Staatsbild*, München 1933, pág. 50 y siguiente.

3) Cfr. *Scritti e Discorsi di Benito Mussolini*, V, pág. 425.

4) Cfr. *Scritti e Discorsi di Benito Mussolini*, VIII, pág. 269.

nas el nuevo orden proletario" [1]). "A esta concepción — dice Hitler aludiendo a la democracia liberal — le oponemos la de la verdadera democracia alemana: el conductor libremente elegido debe reclamar la responsabilidad entera de todas sus acciones. Esta democracia no admite que todos los problemas sean resueltos por el voto de la mayoría. Uno sólo decide, y él es responsable inmediatamente de su decisión, con sus bienes y con su vida. El temor a las responsabilidades descarta a los incapaces y a los débiles. Por tanto si uno de estos individuos se esfuerza por colarse en el poder, es fácil desenmascararlo y gritarle atrevidamente: — ¡Atrás, sale tú! ¡Retira tus pies, ensucias las marchas! ¡Sólo entran al Panteón de la Historia los héroes, no los rastreros!" [2]).

Los publicistas afirman que los nuevos regímenes están levantados sobre el "consenso de las grandes masas", que se sostienen "plebiscitariamente" y que el "pueblo es el solo y exclusivo titular de la soberanía".

El nivelamiento absoluto de la sociedad, que le es ingénito a los movimientos de masas, tiene en los Estados totalitarios su consagración, como así también en los sectores de la vida apolítica. Así, ejemplifica Gerhard Leibholz, los nuevos tipos de Estado — en fuerte contraste con los sistemas proyectados en la teoría (desde Platón a Spann) — en su construcción corporativa-profesional han hecho consciente abstracción de una estructura escalonada de los órdenes sociales según su valor intrínseco. Del Nacional-socialismo alemán, verbigracia, ha sido declarado expresamente "que los diversos estratos de valor, que por naturaleza existen en el pueblo, no pueden encontrar su expresión en una correspondiente división en clases", y de hecho, así en Italia como en Alemania, las clases y los grupos profesionales singulares se encuentran en completa paridad jurídica.

El principio racista adoptado por los Estados totalitarios experimenta también los efectos de la democratización fundamental, al no dotarlo del tradicional sentido aristocrático. Se

1) Cfr. José Stalin, *¿Qué es la Dictadura del Proletariado?* Editorial Cenit, Madrid 1933, pág. 14.
2) Cfr. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, pág. 99-100.

adula a las masas otorgándoles en bloque las prerrogativas de la raza privilegiada.

Estas masas se ahorman en el *Monopartido*, que en la estructura del Estado autoritario posee el monopolio de la libertad en la acción política. El Monopartido es considerado como la organización totalitaria del pueblo y el ejecutor de la unicidad de su ideal político. Quienes sostienen ideas políticas desavenidas son considerados como *enemigos interiores* a quienes hay que extirpar.

El hombre, *cuya dimensión política es la mayor dimensión del ser humano*, debe abdicar de su cuerpo y de su alma en beneficio del Partido, a quien se debe estimar, como una orden religiosa, por su fe, y como un ejército, por los derechos ilimitados que tienen sobre el afiliado [1]).

Esta intransigencia dogmática está cimentada en el hecho que el Monopartido es la encarnación de la concepción de la vida adoptada por el Estado — a este Estado los germanos llaman *Weltanschauungstaat* y el publicista francés Tasserout, *Estado metafísico* [2]) — y porque asume la representación de la voluntad colectiva por cuanto se considera la auto-organización total del pueblo.

Pero este Monopartido, cuyos miembros están rígidamente uniformados, desde la concepción del mundo que aceptan, la indumentaria cuartelera que visten y hasta las maneras de salutación, precisan de la "Carisma" del conductor a quien delegarles sus poderes omnímodos e indivisos, para que haga de legislador, de juez y de ejecutor supremo. Es que sobre la categoría de la multiplicidad se introduce en la masa una unidad ficticia y anónima, que ciegamente y sin responsabilidad ni destino personal, sirve de instrumento a los fines de una clase política resuelta en el uso de la violencia y que posee el secreto de la demagogia.

1) Cfr. MIHAÏL MANOILESCO, *El Partido Onico*, Trad. de L. Jordana de Pozas, Zaragoza, 1938, pág. 52 y sig.
2) M. TAZEROUT, *L'Etat de Demain*, París 1936, pág. 36 y sig.

Capítulo V

LAS NUEVAS FORMAS DE ESTADO

La democracia radical de *masas* del Estado *totalitario* no es sino la exacerbación dialéctica de las penurias de la democracia agnóstica del Estado de Derecho liberal-burgués. Lo hemos puesto en evidencia como resultado de un buceo por los silos más profundos de cuatro centurias de Historia — donde nace, crece y fenece la *modernidad* — en pos de los entramados filosóficos y eventos históricos que venían haciendo el clima espiritual adecuado para que el hombre abdicara de su libertad. Esto mismo, en parte, ha sido convicto por los magistrales estudios de Hermann Heller y Gerhard Leibholz, ambos, maestros de la Ciencia Política y víctimas en sí de la ortodoxia totalitaria, pero que no obstante tomaron conciencia histórica de las nuevas realidades estatales [1]).

Para completar el objeto que nos propusimos con este libro, analizaremos ceñidamente las formulaciones teoréticas y organizaciones constitucionales de las nuevas formas de Estado, dando preferencia, para lo primero, a las propias exposiciones de sus fautores. Así, lo que al comienzo de esta investigación adelantamos como hipótesis, lo tendremos, ahora, patente como comprobación: al hombre *moderno* le aguardaba, como una fatalidad, la postración voluntaria ante una esfinge mayor. En el orto del Renacimiento, con la *Ragioni di Stato*, tenía prenunciado este sino funesto. En efecto: cuando el hombre abjuró de su polo espiritual, negándose origen, semblanza y

1) Cfr. HERMANN HELLER, *Europa y el Fascismo*. Tradución española de Francisco J. Conde; Madrid 1931; GERHARD LEIBHOLZ, *Die Auflösung der liberalen Demokratie und das autoritäre Staatsbild*, München, 1933. GERHARD LEIBHOLZ, *Il Secolo XIX e lo Stato Totalitario del Presente*, Roma 1938.

destino Divino, y en cambio, con la consigna de Protágoras se proclamó *"la medida de todas las cosas"* — Carta Magna de cualquier relativismo subjetivista — mutiló su enterez, malogró su dignidad excelsa, y en un proceso de conexiones lógicas terminó desleído en entidades supra-individuales, absolutizadas a los efectos de la absorción tiránica, y que tanto pueden ser el Estado: *Fascismo*, como una Raza: *Nacional-socialismo*, o una Clase económica: *Sovietismo*.

En una de las novísimas estructuras estatales que estudiaremos: la de Portugal — a la que habría que agregar la de Irlanda [1]) — se pulsa el esfuerzo por superar la crisis del Estado de Derecho liberal-burgués sin recurrir a la absorción de la persona por entidades colectivas hipostasiadas; pero las otras, las que sus fautores con más énfasis proclaman pretensiones de validez porveniristas, e, innegablemente, las más a la sazón, se enfrentan antipolarmente con los principios que informan la estructura de Estado en trance crítico y se levantan, precisamente, sobre sus escombros; son: el Anti-Estado liberal. Pero en la Ciencia Política — como agudamente anota Jacques Maritain — vale también el enunciado lógico de Aristóteles: *los opuestos son del mismo género.*

1) Para un conocimiento de conjunto de la organización constitucional del Estado de Irlanda, Cfr. SEGUNDO V. LINARES QUINTANA, *El Sistema Constitucional de Irlanda y la Constitución Irlandesa de* 1937, Buenos Aires 1939; RÓMULO AMADEO, *La Constitución de Irlanda del año* 1937, Buenos Aires 1938. Además, para el conocimiento de aspectos parciales de la nueva forma del Estado Irlandés, nos remitimos a nuestros ensayos: ARTURO ENRIQUE SAMPAY, *El Derecho Internacional de la Paz en la Constitución de Irlanda*, en: *Revista de Derecho, Administración y Jurisprudencia*, Montevideo, Septiembre 1939, pág. 257 y sig.; ARTURO ENRIQUE SAMPAY, *La Doctrina Tomista de la Función Social de la Propiedad en la Constitución de Irlanda de 1937*, en: *Boletín Cultural Argentino-Irlandés*, Buenos Aires 1940, Nº 2, pág. 3 y sig.

I

EL ESTADO FASCISTA

LA ABSOLUTIZACIÓN POLÍTICA Y MORAL DEL ESTADO

LA ABSOLUTIZACIÓN DEL ESTADO

Después de la guerra de 1914, que acentuó súbitamente la crisis histórica que arrostran las formas de organización de Occidente, el primer sistema de ordenamiento político que se proclama el sustituto de la estructura estatal en jaque es el Estado Fascista italiano, que según su fautor, tiene la universalidad de toda doctrina que, realizándose en un sistema objetivo concreto, representa un *momento* en el devenir del espíritu humano.

Así, con esta autovaloración histórica, acompañada de todo el atuendo de un suceso meridional, se ofrece como paradigma de organización política a esta forma de Estado que alberga en sí — según Giusseppe Bottai — un tesoro de ideas y de actos que son bastantes para imprimir nombre y carácter al siglo en decurso. Con el Estado fascista se pone — afirma otro mentor doctrinario del régimen — punto final al ciclo del debilitamiento del Estado y se inicia la era del siglo XX, que será el "siglo del estado" [1]). Y un jurista de la alcurnia de Giorgio Del Vecchio, afirma que la superioridad que el Estado fascista tiene sobre los regímenes anteriores consiste en que es intrínsecamente más justo; porque siempre es verdad — subraya — que la Justicia constituye el fundamento de los Estados [2]).

1) Cfr. ALFREDO ROCCO, *La Crise de L'Etat en Italie: La Solution Fasciste*, en: *Revue des Vivante*, Juillet 1937, pág. 933 y sig.
2) Cfr. GIORCIO DEL VECCHIO, *Saggi Intorno allo Stato*, Milano 1935, pág. 209.

Esta trascendencia histórica del Estado fascista, fervorosamente atribuida por propios, es compartida por un maestro de la Ciencia Política tan juicioso como el profesor que fuera de la Universidad de Götingen, Gerhard Leibholz, quién afirma que la transformación y la renovación del Estado italiano es tan profunda y completa como aquella del Estado francés en el año 1787 y del Estado ruso en 1917 [1]).

Escapa a nuestro propósito exponer el mundo espiritual y la situación social-económica que contribuyen a plasmar la nueva doctrina, los factores políticos especiales que prepararon el surgimiento del fascismo italiano, lo mismo que rastrear sus elementos ideológicos; por otra parte, ya lo ha hecho con maestría y autoridad en la obra especial que le dedicó al tema el malogrado Hermann Heller. Sólo nos interesa destacar, como punto de partida, que los males que aquejaban al Estado de Derecho italiano en los pródromos del advenimiento fascista eran los mismos que universalmente corroen a la estructura estatal en crisis, a saber: la disgregación de la unidad política por el antagonismo irreductible de las fuerzas económicas, sin la existencia de un contenido común de valores que consiga la convergencia de las esferas singulares de la sociedad hacia un *ethos* de integración; la desvitalización formalista del derecho, por una parte, y la boga de la acción política incondicionada — *directa* le llamaban los sindicalistas —, por la otra; la endeblez de la autoridad del Estado frente al acrecentamiento del poderío de los sectores económicos agrupados con fines puramente propios; el sistema electoral *proporcional* que debilitaba el poder estatal y contribuía al proceso de atomización de la sociedad; y por último, la incongruencia de la realidad política democrática masiva con las formas jurídicas-constitucionales del Liberalismo del siglo XIX. Como solución a estas problemáticas tensiones sociológicas es que se concreta la transformación constitucional italiana que conforma el Estado fascista.

1) Cfr. GERHARD LEIBHOLZ, *La Structure de L'Etat Fasciste*, en: *Les Documents de la Vie Intellectuel*, 1930, Nº 6, pág. 458.

De Hegel, para quien el Estado es la realidad de la Idea ética, el Fascismo extrae la concepción absolutizadora — en lo político y en lo moral — del Estado. *"Per il Fascismo* — expresa Mussolini hablando en *hegeliano* — *lo Stato é un assoluto, davanti al quale individui e gruppi sono il relativo"*. "El Estado fascista, forma más alta y potente de la personalidad, es fuerza, pero espiritual. La cual reasume toda la forma de la vida moral e intelectual del hombre. No se puede, por tanto, limitarlo a simple función de orden y tutela, como quería el Liberalismo. No es un simple mecanismo que limita la esfera de la presunta libertad individual. Es forma y norma interior, y disciplina de toda la persona; penetra la voluntad como la inteligencia. Su principio, inspiración central de la humana personalidad viviente en la comunidad civil, surge en lo profundo y se anida en el corazón del hombre de acción como del pensador, del artista como del científico: alma del alma" [1]). El Estado: ¡"ánima della ánima"!

Esta deificación fascista del Estado ha encontrado su expresión trivial en el célebre pasaje del discurso pronunciado por Mussolini en la *Scala di Milano*: *"Tutto nello Stato, niente contro lo Stato, nulla al di fuori dello Stato"* [2]). Mussolini ha especificado al Estado fascista como *Ético* [3]), y los filósofos del régimen, recurriendo a Hegel, han ahormado una acabada concepción a este balbuceo teórico del *Duce*. Para ello, Giovanni Gentile, modificando su anterior posición filosófica de neo- hegeliano, retorna a la ortodoxa concepción del Estado en Hegel, especialmente, en la comunicación presentada al Congreso hegeliano de Berlín del año 1931, que es donde el filósofo italiano expone su teoría *objetiva del Estado* [4]).

1) Cfr. BENITO MUSSOLINI, *La Dottrina del Fascismo*. Ed. Ulrico Hoepli, Milano 1935 pág. 17-18.

2) *Scritti e Discorsi di Benito Mussolini*, vol. VI, pág. 76.

3) "El Estado liberal no dirige el juego y el desarrollo material y espiritual de la colectividad, sino se limita a registrar los resultados; el Estado fascista tiene un conocimiento propio, una voluntad propia, por esto se llama un Estado Ético". Cfr. BENITO MUSSOLINI, *La Dottrina del Fascismo*, pág. 33.

4) En su primitiva posición, Gentile, afirmaba el valor político del individuo, como en su filosofía afirmaba el valor filosófico. "El mundo es la libertad porque él es el espíritu, nuestro espíritu: porque él es moral".

El Estado es, según Giovanni Gentile, de acuerdo a las enseñanzas de Hegel, "substancia ética consciente de sí" (*Encycl.* § 535, *Philos. d. Rechts* § 257). "Esta definición es una de las mayores conquistas de la ciencia moderna, política y filosófica: la verdadera conquista que el hombre moderno completa para su propia libre esencia en el mundo positivo de las relaciones sociales, organizado y definido en el derecho, reasumido y actuado por el querer universal del Estado" [1]).

El Estado cesa de oponerse y sobreponerse al individuo, para interiorizarse tanto como el individuo se objetiva y universaliza. Se afirma el derecho del individuo para actuar más plenamente y para realizar su propia voluntad, superando todas las formas objetivas del Estado que no sean adecuadas a sus exigencias reales; pero queda también — muy presto

decía Gentile en sus obras filosóficas (*Sist. di Log. come teor. di conosc.* T. II, pág. 294). La misma concepción domina su teoría sobre las leyes, las que no son concretadas sino por los actos individuales que las realizan. El Estado también es definido, a veces, como una institución que tiene vida por la actividad de los individuos que lo realizan. De este modo, "arrogarse una autoridad que no está reconocida por las personas, no es, por cierto, la creación de la autoridad misma... Para obtenerla es necesario que otras voluntades concurran con la nuestra y que ellas la reconozcan". dice Giovanni Gentile en 1914 en su tratado de pedagogía (*Somm. di pedag. come sc. fil.* T. II, *Didatt.* pág. 39-40). De igual modo, el pensamiento es el medio gracias a lo cual "el hombre realiza su personalidad y crea su mundo, viviendo su vida". (Introd. alla Fil., ed. *Opere Complete de Giovanni Gentile*, T. VII, Milano 1933, pág. 177). El Estado es, entonces, "el hombre mismo, en el que se realiza universalmente, determinando su universalidad en una cierta forma" (Op. cit. pág. 180). En lo que concierne a la teoría del Estado, Gentile abandona su reforma a la filosofía hegeliana: esta reforma tenía por objeto sustituir al dualismo del sujeto y del objeto, que el objetivismo hegeliano dejaba subsistir, por un sujeto que realiza el mundo pensando en sí mismo, y este mundo, en el acto concreto del pensamiento. Retorna a la concepción hegeliana del Estado: el individuo, el solo ser concreto de su filosofía, deviene un elemento secundario, que se entrega a esta realidad superior que es el Estado Ético, creación de la Filosofía de Hegel, resurrección de una abstracción a quién le es reconocido todos los poderes. Cfr. R. Battino, *Les Doctrines Juridiques Contemporaines en Italie*, París 1939, pág. 136-137.

1) Cfr. Giovanni Gentile, *I Fondamenti della Filosofia del Diritti*, Opere Complete vol. XII, Firenze 1937, pág. 108. Hacemos notar que la comunicación al Congreso Hegeliano de Berlín a que nos referimos en el texto, fué puesta por Gentile como capítulo VII del precitado libro.

agrega Gentile — como el derecho propio que tiene el Estado, a través del desarrollo de la autoconciencia, que es siempre individual, el de imponer en acto *el propio ideal según su propia lógica*. Porque el Estado no es un instrumento, tampoco una cosa, sino que tiene en sí lo divino, que es la esencia de la vida moral y de toda la vida espiritual: la libertad; y es, por esto, originariamente moral, y vive como espíritu, que será más o menos moral, pero que tiende a ser absolutamente moral. "Y la verdad es que el *Etat c'est moi*: esto es el Yo, el hombre que es persona en cuanto autoconciencia, libre, y por esto ética. Y nuestro siglo vive de este sentido de la intimidad y espiritualidad del Estado, y considera a Hegel como el portaestandarte de una nueva era: que es la era de la libertad, que es a la par la libertad del individuo y del Estado" [1]).

El Estado sufre tres órdenes de limitación: primero, es un Estado entre los otros Estados; además, la familia y la sociedad civil como dos formas distintas de desarrollo y organización de la autoconciencia, son entidades sólo empíricamente diferenciables del Estado. No se debe cerrar los ojos — dice Gentile, aludiendo a la pluralidad estatal — para no ver que los otros Estados limitan al nuestro. Aunque estén, pero cuya existencia no interesa a nuestro Estado, porque su existencia o inexistencia no favorece ni obstaculiza la existencia del nuestro; y los Estados con los cuales el nuestro está en relación directa o indirecta, amigable u hostil. Es evidente que solamente los segundos entran a formar parte del mundo, en el cual sentimos como vivo y operante aquel Estado a que pertenecemos y que con su existencia nos pone en condición de decir qué cosa es un Estado [2]).

Ahora bien: la actividad del Estado es la Política y "la política no es derecho, sino moral: no es acto volitivo abstracto, ni un querer abstracto. Es querer en acto" (*É volere in atto*). "Es el querer de un pueblo, en cuanto el pueblo tiene un querer. Lo que quiere decir, en cuanto tiene una conciencia unificada; pero una conciencia que sea autoconciencia, persona-

1) Cfr. Giovanni Gentile, *I Fondamenti della Filosofia del Diritto*, pág. 113-114.
2) Cfr. Giovanni Gentile, *I Fondamenti della Filosofia del Diritto*, pág. 116-117.

lidad, y por esto voluntad". "La voluntad de un pueblo, que se siente Nación (y se estima como tal), es el Estado. Consecuentemente Estado y Política son todo uno, y la distinción no puede ser sino verbal, como aquella, por la cual, del querer, que es verbo, se hace un sustantivo, y, en consecuencia, se puede decir, que el querer quiere (*il volere vuole*), casi, que el querer pudiese también ejercerse sin el acto del querer: casi, que sustantivando los verbos se crease substancia, o cosa, concebibles como independientes de sus acciones y manifestaciones. Toda la substancialidad del Estado se agota en la voluntad con quien él se actúa, o diríase también, en todo aquel complexo de acciones, que es la política del Estado" [1]).

Pero esta voluntad de la Nación no se expresa con la suma de las voluntades de los individuos que la constituyen, sino que ella es — afirma Gentile — "aquel querer único que cada uno de estos individuos (pocos, muchos, muchísimos) actúa, como querer que valga por el querer de todos: o sea, el mismo querer individual común, en cuanto exitosamente sale para ser tal". "Querer común, que no es una transformación del primitivo querer particular del individuo. El querer, en cuanto tal, es universal. Solamente, que su universalidad se viene desenvolviendo: y más el querer madura y se potencia, y más su universalidad aparece y triunfa" [2]).

Obsérvese que el reconocimiento de una *voluntad particular* como *substancia del Estado* con que remata la filosofía política de Gentile, bien se puede maridar con la teoría sociológica de Vilfredo Pareto sobre la actividad creadora de las *clases selectas* — de tan notoria y confesada influencia en Benito Mussolini —, a la par que presta rango filosófico al *Fascismo*, pues transforma el gobierno omnímodo del *Duce* en un obrar ético (*agire ético*), y al Estado autoritario en una *Ethocracia* [3]).

1) Cfr. GIOVANNI GENTILE, *I Fondamenti della Filosofia del Diritto*, pág. 128.

2) Cfr. GIOVANNI GENTILE, *I Fondamenti della Filosofia del Diritto*, pág. 129.

3) "El presente tipo del Estado italiano puede indicarse como una *Ethocracia* o lo que quiere decir dominio de un valor moral de cultura (*civilitá*) que representa una fase progresiva de la idea del Estado y que se

¿Qué significación política tiene la Nación en la doctrina y en la praxis constitucional fascista? ¿Se la concibe en situación de polaridad o de identidad con el Estado? Malgrado de que los publicistas del régimen hablan de una "estructura monista" del Estado y la Nación [1]), en el sistema institucional fascista se encuentran — la misma aseveración del primado del Estado es el reconocimiento solapado de una tensión dualista — claramente escindidos el Estado y la Nación, aunque invertida la relación de valor predominante en el Estado de Derecho liberal-burgués; en éste, el primado corresponde a la Nación en su condición de sujeto del poder constituyente, mientras que en el sistema político fascista lo absoluto es el Estado. Así, el Fascismo retorna a la concepción patrimonial de la soberanía del Estado, vieja fórmula del despotismo pa-

traduce en el principio de la subordinación de los fines individuales al fin trascendente del Estado, cual principio de legalidad propio al nuevo orden jurídico". Cfr. CARLO COSTAMAGNA, *Premesse allo Studio del Nuovo Diritto Italiano*, en: Rivista di Diritto Pubblico. Fasc. XI-XII del año 1931, pág. 589.

"Pone el Fascismo — dice Hermann Heller — el mayor empeño en aparecer como una revolución "moral" que realiza el *Stato etico*. Pero, ¿qué es lo que se entiende aquí por moral y por ética? Con el fin de que lleguemos a entenderlo, podemos clasificar los modos humanos de valoración dados hasta ahora en la ética cristiana del Amor, en la ética socrática-kantiana del derecho y en la ética sofístico-nietzscheana de la violencia. Aunque, naturalmente, la vida real ofrece tipos intermedios entre estos tipos ideales, también es cierto que estos tres modos de valoración representan, según predomine uno u otro, tres formas distintas de la vida. Un subjetivismo irracional, para el que todas las ideas son simples engaños ilusorios, que, brotando del obscuro torrente de la vida, juegan con los hombres, no tiene nada que ver con una ética basada en el Amor o en el derecho. A nadie se le ocurrirá dudar de que el Fascismo, que históricamente quiere ser una superación de esta ética del Amor y del derecho, sólo es compatible con una ética de la violencia". Cfr. HERMANN HELLER, *Europa y el Fascismo*, pág. 84.

1) Cfr. G. BORTOLOTTO, *Lo Stato Fascista e la Nazione*, ed. Althenaeum, Roma 1931, pág. 92; G. SPOSITO, *Lo Stato e la Nazione Italiana*, en: Archivio di Diritto pubblico, Sett.-Dic. 1937, pág. 410 y sig.

gano del Estado absolutista, que durante la restauración monarquista del siglo XIX fué sutilmente remozada por el jurista suizo-alemán Ludwig von Haller y, con un poco de posterioridad, por el bávaro Seydel.

Cuando se efectúa el proceso de secularización del concepto medioeval de *Populus (Populus* = Cristiandad), el Estado *absoluto*, realizando la concepción de la soberanía monista de Bodin, deviene un Estado unitario y dominador de los estamentos económicos y regionales, entendido esto, como que en el Monarca — *L'Etat c'est moi* — se concentra la realidad del Estado. La Nación no existe como entidad política, sino que es el simple agregado aditivo de los súbditos, quienes también figuran entre las instituciones patrimoniales del Rey. Con la bancarrota del absolutismo, la burguesía, que se siente y obra como Nación, se apropia del Estado. Siguiendo las huellas de Rousseau y Sieyes se convierte en la realidad activa y formuladora del Estado, y después, se enfrenta a su propia obra con recelo vigilante.

Para la concepción del Estado totalitario el Fascismo precisó invertir el eje cardinal de la politicología liberal-burgués que refería todo poder político a la Nación, para negar, en cambio, a la Nación realidad política mediatizándola al Estado. "No es la Nación — afirma Mussolini — quien genera el Estado, según el viejo concepto naturalista que sirve de base a la publicística de los Estados nacionales del siglo XIX. Sino, la Nación es creada por el Estado, que da al pueblo, consciente de la propia unidad moral, una voluntad, y por consiguiente una efectiva existencia. El derecho de una Nación a la independencia deriva no de una literaria e ideal conciencia del propio ser, y tanto menos de una situación de hecho más o menos inconsciente e inerte, sino de una conciencia activa, de una voluntad política en acto y dispuesta a demostrar el propio derecho, eso es, de una especie de Estado ya *in fieri*. El Estado en efecto, como voluntad ética universal, es creador del Derecho" [1]).

Resumiendo podemos decir que en el sistema fascista la Nación tiene una existencia política deducida y que el Estado

1) Cfr. BENITO MUSSOLINI, *La Dottrina del Fascismo*, pág. 15.

es la categoría política determinante. El concepto propio de Nación, que parte de un confuso contenido mítico-idealista, está, en realidad, dominado por un simple criterio de eficacia política interna y externa [1]).

Más recientemente, haciendo séquito a la política racista del nacional-socialismo alemán, el Estado fascista vira sobre su inequívoca posición originaria [2]), y pretende que la uniformidad y pureza de un *tipo rácico* — *"la progenie di Roma"* — sea elemento constitutivo de la Nación. Pero ante lo inconsistente que resultaba enfatizar una *raza itálica* [3]), y a fin de evitar la tosca incongruencia que resulta de allar un factor naturalístico con el concepto fascista de Nación — espiritualista a lo Hegel a través de Gentile — los voceros oficiales y oficiosos ensayan definir la raza como una categoría política [4]).

1) Para un conocimiento acabado del concepto de Nación en la doctrina fascista, precedido de una erudita noticia sobre las concepciones italianas del siglo XIX, y el cotejo con el pensamiento de la Revolución Francesa y el nacional-socialismo alemán. Cfr. RASCHHOFER, *Der Politische Volksbegriff im Modernen Italien*, Verlag, Berlín 1936.

2) Las comunidades israelitas italianas — contra quien va enderezada la actual campaña de persecución racial — tenían concedidas por decreto de 1930, un admirable sistema legal. "Las comunidades israelitas — establecía el art. 1º — son cuerpos morales que proveen la satisfacción de las necesidades religiosas de los israelitas según la ley y la tradición hebraica". Cfr. MARIO FALCO, *La Nuova Legge sulle Comunita Israelitiche Italiane*, en: Rivista di Diritto Pubblico, Fasc. X, pág. 512 y sig.

3) "El tipo itálico biológico, a cuya génesis han concurrido varios elementos raciales originarios, en el curso de la historia, es física y psicológicamente la *progenie de Roma*, porque la madre Roma que por milenios ha sabido asimilar y amalgamar gente de raza europea morfológica y psicológicamente diversas, ha formado un *tipo romano itálico*, que persiste en la época de la Italia romana". Cfr. ANTONIO BANZI, *Razzismo Fascista*, Palermo 1939, pág. 60.

4) "La raza es un concepto científico al servicio de una idealidad política. Así se presenta como categoría política. ¿Qué cosa quiere decir esto? Quiere decir que el concepto de raza nace y vive en la política como ciertos seres que existen, se reproducen y prosperan sólo en determinados ambientes. Fuera de la política aquel concepto languidece y muere, casi vaciado de su razón de ser". Cfr. GIUSEPPE MAGGIORE, *Razza e Fascismo*, Palermo 1939, pág. 25.

El Estado fascista — *Stato fine* y no *Stato mezzo* — es lógico con su propia concepción pagana cuando niega al hombre todo valor en sí y lo degrada a la mera condición de un instrumento del Estado.

El Estado es la realidad de la idea moral que tiene frente a sí a hombres egoístas y con tendencias al atomismo social; por eso, en su condición de sujeto ético, endereza la voluntad individual hacia el bien y exige que sus actividades se conformen a los modelos ideales que propone. Mientras la libertad de los singulares coincida, de esta manera, con la del Estado, los individuos estarán protegidos; cuando osen enfrentarse con la libertad del Estado, éste los aplastará [1]).

Benito Mussolini ha expresado claramente en su *Preludio al Machiavelli* — que es un discurso apologético a las ideas amorales del florentino — la necesidad de gobernar por la fuerza sin preocuparse de la libertad de los gobernados, ya que es imposible atenuar, sino, más bien acentuar, el concepto negativo y trágico que aquél tenía sobre los hombres. "Machiavelli no se ilusiona — afirma el *Duce* — y tampoco ilusiona al Príncipe. La antítesis entre Príncipe y Pueblo, entre Estado e individuo es, en el concepto de Machiavelli, fatal. Aquello que fué llamado utilitarismo, pragmatismo, cinismo maquiavélico, surge lógicamente de esta posición inicial. La palabra Príncipe debe entenderse como Estado. Mientras los individuos tienden, impulsados por sus egoísmos, al atonismo social, el Estado representa una organización y una limitación. El individuo tiende a evadirse continuamente. Tiende a desobedecer a las leyes, a no pagar los tributos, a no hacer la guerra. Pocos son aquellos — santos y héroes — que sacrifican el propio yo sobre el altar del Estado" [2]).

Para el *Fascismo* — afirma Mussolini — la libertad personal

1) Cfr. MARIANO DÍAZ, *Personalitá Individuale e Organizzazione Collettiva*, Milano 1937, pág. 7 y sig.

2) Cfr. BENITO MUSSOLINI, *Preludio al Machiavelli*, en: *Scritti e Discorsi*, Milano IV, pág. 108.

no es un derecho innato, superior al Estado, derecho susceptible de afirmarse contra los intereses mismos del Estado; es solamente una concesión del Estado, hecha en interés del mismo Estado. "Somos los primeros en haber afirmado, en contra del individualismo democrático y liberal, que el individuo no existe sino en cuanto es parte del Estado y que permanece subordinado a las necesidades del Estado, pues a medida que la civilización toma formas más complejas la libertad del individuo se contrae de más en más" [1]). "Y si la libertad debe ser el atributo del hombre real y no de aquel abstracto fantoche en el cual pensaba el liberalismo individualista, el Fascismo es para la libertad. Es para la sola libertad que puede ser una cosa seria, *la libertad del Estado y del individuo en el Estado*" [2]).

Con esta concepción fascista de la libertad personal — libertad personal = libertad del Estado — que es la absorción total del hombre en todas sus dimensiones, casi redunda expresar que el derecho positivo del régimen ha aniquilado todas las instituciones jurídicas que el constitucionalismo liberal destinaba a efectivizar las libertades personales, y en cambio, se sanciona una apretada legislación que regla la libertad física, la libertad de trabajo, la libertad de enseñanza, la libertad de prensa, la libertad de religión, la libertad de reunión y la libertad de asociación, entendidas, claro está, como la *libertad* del Estado incondicionada jurídica y moralmente, y como la negación rotunda de lo que en el Estado de Derecho liberal-burgués se nomina libertades personales [3]).

1) Cfr. *Scritti e Discorsi di Benito Mussolini*, vol. VII, pág. 147.

2) Cfr. MUSSOLINI, *La Dottrina del Fascismo*, pág. 12. El subrayado nos pertenece.

3) No podemos nosotros, por fidelidad al plan metódico de este trabajo, exponer la legislación italiana sobre las libertades públicas, pero recientemente la tarea ha sido realizada con imparcialidad, conocimiento y profundidad, a cuyo libro nos remitimos. Cfr. M. BREILLART-MILHAUD, *Les Liberté Pubbliques dans L'Italia Fascista*. Libraire Rec. Serey, París 1939. Además, este libro está precedido de una exhaustiva exposición de la bibliografía sobre el tema y en la que va incluída la de los autores del régimen, pág. I a XXV.

LA ORGANIZACIÓN INSTITUCIONAL DEL ESTADO

Para exponer la organización política del Estado fascista precisamos recordar la posición constitucional del Rey, porque la monarquía pervive en el nuevo régimen, aunque sufriendo una profunda modificación. La sustitución del gobierno parlamentario por la nueva forma de *gobierno monárquico-presidencial* [1]) establecida por la ley del 24 de diciembre de 1925 sobre las atribuciones del jefe de Gobierno e integrada por la ley del 9 de diciembre de 1928 sobre el Gran Consejo del Fascismo, no ha modificado la primitiva posición que en la Constitución albertina tenía la Corona. Así, la primera de las citadas leyes, establece que *"il potere esecutivo é esercitato dal Re per mezo del suo governo"*.

Aunque ya veremos que el ejercicio de la función ejecutiva atribuída a la Corona pertenece exclusivamente al *Capo del governo* por explícita disposición del artículo 2º de la misma ley y quedando reducida la institución regia a un simple símbolo del Estado [2]).

1) Así denomina el profesor Donato Donati a la forma del gobierno italiano actual por oposición a la monarquía parlamentaria, que era la forma de gobierno establecida por la Constitución albertina antes del advenimiento fascista. Cfr. DONATO DONATI, *Sulla Posizione Costituzionale della Corona nel Governo Monarchico Presidenziale*, en: *Raccolta di Scritti di Diritto Pubblico in Onore di G. Vacchelli*, Milano 1938, pág. 237.

2) "En el gobierno monárquico presidencial la institución regia no es un simple símbolo privado de contenido. Al contrario, el Rey es un símbolo, en un sentido substancial, en cuanto que es el alto custodio de la voluntad nacional de la cual el primer ministro es el representante histórico". Cfr. DONATO DONATI, *Sulla Posizione Costituzionale della Corona*, pág. 244.

En cambio, para Oreste Ranelletti, la situación de la Corona con el advenimiento del Fascismo — siempre en el derecho formal — no ha cambiado: "La relación que antes existía entre la Corona y el Consejo de Ministros, existe hoy entre la Corona y el Jefe de Gobierno. Aquella disposición (ley de 1925), no es que ha querido sustraer a la competencia del Rey el altísimo control político de su acción, sino que sólo transfiere al Jefe de Gobierno la competencia que primero era atribuída al Consejo de los Ministros". Cfr. O. RANELLETTI, *Istituzioni di Diritto Pubblico*, Padova 1937, pág. 218.

Todos los órganos políticos del Estado están infraordenados a la potestad absoluta del Jefe de Gobierno que es el órgano supremo del Estado. Todas las instituciones fascistas nacen y mueren en la voluntad del *Duce;* en sus manos están concentradas la totalidad de las actividades jurídicas-políticas del Estado [1]). Él es esa *voluntad individual* que Gentile reclamaba como fuerza substanclalizadora del Estado ético.

La función legislativa del Estado casi está comprendida por la potestad normativa del *Capo del Governo,* quien la realiza por la sanción de distintas especies de normas jurídicas: a) los decretos que reglamentan las leyes formales; b) los decretos legislativos, emanados por competencia institucional o en virtud de una ley de delegación; c) el decreto-ley, basado en la urgencia y necesidad de legislar sobre una materia dada, cuya competencia legislativa no le pertenece; d) el reglamento regio; e) reglamentos autónomos del Jefe de Gobierno, que jurídicamente se fundamentan en su actividad discrecional. El *Gran Consejo del Fascismo* es la más alta institución que sucede al *Duce,* es el órgano "de coordinación y de integración" de todas las fuerzas organizadas del régimen y del Consejo privado del Jefe del Gobierno.

Este organismo político ha sido declarado órgano constitucional por la ley del 9 de diciembre de 1928, modificado posteriormente por leyes del 14 de diciembre de 1929, 19 de diciembre de 1935 y 7 de enero de 1937. Lo componen: su Presidente, que es el Jefe del Gobierno; el Secretario, que lo es el Secretario del Partido Nacional Fascista; los *quadrumviri* de la Marcha sobre Roma en calidad de miembros permanentes. Además, son miembros del Consejo, en razón de sus cargos y por todo el tiempo que duren éstos: el Presidente del Senado y el Presidente de la Cámara de Diputados; los Ministros secretarios de Estado para los asuntos exteriores, Interior, Gracia y Justicia, Finanzas, Educación nacional, Agricultura, Corporaciones y el de Prensa y Propaganda; el Presidente de la Real Academia de Italia; el Comandante general de la Milicia voluntaria; el Presidente del Tribunal especial para la defensa

1) Cfr. PIERO BODDA, *La Potestá Normativa del Capo del Governo,* en: *Raccolta di Scritti di Diritto in Onore de G. Vacchelli,* pág. 43 y sig.

del Estado; el Presidente de la Confederación Nacional Fascista y de la Confederación Nacional de los Sindicatos fascistas de la Industria y de la Agricultura.

Las atribuciones del Gran Consejo son reglamentarias y consultivas. Reglamentarias, cuando interviene en la formación de la lista de Diputados y en la vida interior del Partido fascista, y consultivas, cuando interviene asesorando en "todas las cuestiones que tienen un carácter constitucional". Son consideradas de esta manera las proposiciones de leyes que conciernen a: 1º) la sucesión al Trono, las atribuciones y prerrogativas de la Corona; 2º) la composición y funcionamiento del Gran Consejo, del Senado y de la Cámara; 3º) las atribuciones y prerrogativas del Jefe de Gobierno; 4º) la facultad por parte del poder ejecutivo para emitir normas jurídicas; 5º) el orden sindical y corporativo; 6º) las relaciones del Estado y la Santa Sede; 7º) los Tratados internacionales que importen modificación al territorio del Imperio; y 8º) nominación del Jefe de Gobierno [1]).

Por ley del 19 de enero de 1939 se creó la *Camera dei Fasci e delle corporazione* en definitiva sustitución de la Cámara de Diputados. Este cuerpo, junto con el Senado del Reino, colabora con el Gobierno en la formación de las leyes.

La Cámara de los *Fascios* y Corporaciones está integrada por los miembros del Consejo Nacional del Partido Fascista y por los miembros del Consejo Nacional de las Corporaciones; de donde resulta que está formada por la unión de las dos mayores instituciones que tienen la exclusividad de la representación nacional. Por una parte, el Consejo Nacional del Partido, a quien lo constituyen los jerarcas que dirigen los *fascios;* y por la otra, el Consejo Nacional de las Corporaciones, formado por las corporaciones singulares que dirigen los intereses de la producción nacional. La calidad de miembro de la Cámara — establece el art. 5º de la ley de 1939 — es reconocida por decreto del *Duce del Fascismo*, Jefe del Gobierno, a publicarse en la Gaceta Oficial del Reino.

1) Cfr. N. MACEDONIO, *Il Gran Consiglio del Fascismo Organo della Costituzione*; Roma 1934; JEMOLO A. C., *La Legge 9 Diciembre 1928, número 2693 sul Gran Consiglio del Fascismo ed el Concetto di Legge Costituzionale*, en: *Studi in Onore di O. Ranelletti*, T. II, pág. 90.

A esta representación nacional, cuya nominación individual depende, como lo hemos visto, de la voluntad del *Duce*, Guido Bortolotto la señala como el producto de una reforma que jalona la historia de los regímenes constitucionales, como una gran creación que no tiene precedente en ningún país. "El parlamentarismo demo-liberal en Europa y en el mundo ha tenido hasta hoy por modelo a la Cámara Inglesa; en el siglo nuevo, en el siglo del *Fascismo*, cuando ya pueblos y gobiernos se vuelven a Roma para estudiar las instituciones y los ordenamientos políticos-sociales del régimen, la Cámara de los *Fascios* y de las Corporaciones es el nuevo modelo original de asamblea, en el que deberán inspirarse los Estados que quieran adecuarse a los nuevos tiempos". "La nueva Cámara no seguirá, pues, ni en mínima parte, al modelo liberal-democrático de importación extranjera, sino que será un tipo absolutamente nuevo y absolutamente nuestro de asamblea legislativa. Producto purísimo de la Revolución Fascista, que en éste como en cualquier otro campo, ha afirmado su propia originalidad. Pero aunque se reniega de todo prejuicio democrático, en el viejo sentido de la palabra, la Cámara de los *Fascios* y de las Corporaciones tiene, en cambio, una base exquisita y profundamente popular, porque representa seriamente al pueblo, como entidad histórica y como colectividad espiritual" [1]).

De la Constitución albertina pervive junto al Rey el Senado del Reino, institución típicamente propia a los regímenes monárquicos y que en el Estado fascista representa a la aristocracia, a las instituciones culturales, eclesiásticas y militares.

Existen dos categorías de Senadores: algunos tienen el cargo por derecho hereditario, los otros, por nominación regia. Son de derecho hereditario los Príncipes de la familia real, quienes se incorporan al Senado a los 21 años de edad y tienen voto a los 25 años; siguen en orden de importancia al Presi-

1) Cfr. GUIDO BORTOLOTTO, *Dottrina del Fascismo*, Milano 1939, página 575; VUOLI R., *Il Principio della Rappresentanza politica e la Camera dei Fasci e delle Corporazioni*, en: *Atti del Convegno per gli Studi di Politica Estera*, Milano, Giugno 1938.

dente del cuerpo (artículo 34 del Estatuto). Los otros senadores son nombrados vitalíciamente por el Rey, en número no limitado. La nómina de estos últimos, es deliberada en Consejo de Ministros y propuesta por el Jefe del Estado a la consideración del Rey [1]).

EL PARTIDO NACIONAL FASCISTA

El Partido Nacional Fascista es una milicia civil voluntaria a las órdenes del Duce y al servicio del Estado fascista (artículo 1º del Estatuto del P. N. F.). Su objeto es la defensa y el potenciamiento *(potenziamento)* de la Revolución, y además, la educación política de los Italianos. Los miembros del Partido comprenden la vida como deber, como elevación, como conquista, y tienen siempre presente el mandamiento del *Duce: "Credere, Obbedere, Combattere"* (artículo 4º del Estatuto del P. N. F.).

El Partido Nacional Fascista como *Partido político único* que realiza la representación totalitaria del pueblo, es un órgano político del Estado: el *Duce* del Partido es el Jefe de Gobierno; el Gran Consejo del Fascismo, órgano supremo del Partido, es también un órgano constitucional del Estado; el Secretario del Partido es Ministro del Gobierno, lo que permite a los publicistas del régimen considerarlo como jefe del *"discatero político"* del Estado Fascista. A este jerarca del Partido lo designa el Rey a propuesta del Jefe del Gobierno.

El Secretario del P. N. F., además de sus funciones en el Partido y como Ministro del Estado le corresponde desempeñarse como Secretario del Consejo Fascista, como miembro de la Comisión Suprema de Defensa, del Consejo Nacional de las Corporaciones, del Comité Corporativo Central, del Comité Permanente del Grano, del Consejo Superior de la Educación Nacional; es, también, secretario de los Grupos de los fascistas

1) Cfr. ROMEO VUOLI, *La Rappresentanza Politica del Senato del Regno*, en: *Raccolta di Scritti di Diritto Pubblico in Onore di G. Vacchelli*, pág. 495 y sig.

universitarios y Comandante de la Juventud Italiana del Litorio [1]).

El Partido penetra y absorbe las más delicadas tareas del Estado, sean éstas de orden puramente políticas o sean también de índole jurídica. El *Partido único* o *Monopartido*, es una institución de derecho público, provista de personalidad jurídica, que integra la función del Estado y tiene, por ley, la representación de la totalidad del pueblo [2]).

1) Para el conocimiento de la organización del P. N. F., Cfr. SALVATORE CARBONARO, *Il Partito Nazionale Fascista e la sua Structura Giuridica*, Firenze 1939, pág. 133 y sig.

2) Los juristas del régimen no están de acuerdo en cuanto a la calificación de la naturaleza jurídica del Partido Nacional Fascista. Mientras unos — verbigracia: G. AMBROSINI, *La Posizione Giuridica del Partito Fascista nello Stato*, en: *Circolo Giuridico di Palermo*, 1931, pág. 173 — sostienen que se trata de un verdadero órgano del Estado, otros — V. ZANGARA, *Il Partito e lo Stato*, Catania 1936, pág. 104; V. FERACI, *Instituzioni de Diritto Pubblico*, Milano 1934, pág. 155 — niegan al Partido el carácter de órgano del Estado, para sostener que es una persona jurídica de derecho público; por último, en una tercera posición — ALESSANDRO GROPPALI, *Dottrina dello Stato*, Milano 1937, pág. 235; LEVI L. R., *La Posizione Giuridica del Partito nell'ordinamento dello Stato*, en: *Archivio di Studi Corporativi*, 1933, extracto pág. 31 — afirman que se trata de una institución de derecho público, subsidiaria del Estado.

II

EL ESTADO SOVIÉTICO RUSO

LA ABSOLUTIZACIÓN DE UNA CLASE ECONÓMICA

La economificación del Estado, por la que se otorgan a éste exclusivas funciones económicas de dominación, se formula históricamente en la *organización soviética* rusa, donde, según las palabras de un jurista del régimen: "el Estado se transforma en la U. R. S. S. de sujeto político, que ya no lo es más, en un sujeto económico" [1]).

Una cosmovisión racionalista y materialista nacida de la exacerbación dialéctica del inmanentismo y antropocentrismo burgués, políticamente expresada en la ortodoxia *comunista-marxista*, conforma una pura concepción económica del Estado. En efecto: el Estado soviético es concebido como una suprema comunidad de producción y a quien mueve la fe en la omnipotencia de la técnica dirigida conforme a una economía planificada.

Igual que a todos los bienes y objetos de Cultura, el *marxismo* concibe al Estado como una simple resultante de las condiciones económicas de la producción. Para Federico Engels, la sociedad, que se mueve en los antagonismos de clases, tiene necesidad del Estado, es decir, de una organización de la clase explotadora de cada época, con el afán de mantener las condiciones exteriores; con el propósito, en particular, de mantener por la fuerza a la clase oprimida en las condiciones de explotación exigida por la forma de producción existente. El Estado es el representante oficial de toda la sociedad, su sín-

1) Cfr. Goldschmidt, *Traité de Droit Civil et Commercial*, T. 1º, 22, página 6.

tesis en una corporación visible, pero sólo en la medida que es el Estado de la clase que representa en su tiempo toda la sociedad: Estado de los ciudadanos propietarios de esclavos en la antigüedad; Estado de la nobleza feudal en la Edad Media y Estado de la burguesía en nuestros días. Mas, llegando a ser el representante efectivo de la sociedad entera, se hace superfluo, afirma Engels, subrayando el carácter instrumental de dominación del Estado, y como consecuencia, su transitoriedad existencial. "Desde el momento en que ya no hay una clase social que mantener oprimida, desde que se suprimen al mismo tiempo que el dominio de clases y la lucha por la vida individual, fundada en la antigua anarquía de la producción, las colisiones y los excesos que de ahí resultan, ya no hay que reprimir nada y deja de ser necesario un poder especial de represión, o sea el Estado. El primer acto por el cual se manifiesta el Estado realmente como representante de toda la sociedad, es decir, la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad, es al mismo tiempo el último acto propio del Estado. La intervención del Estado en los asuntos sociales, se hace progresivamente superflua y acaba por languidecer. Al gobierno de las personas lo sustituye la administración de las cosas y la dirección de los procesos de producción. El Estado no es *abolido, muere*" [1]).

Lenin agrega, con su libro *Estado y Revolución* aparecido en 1917, al acabado edificio conceptual del *marxismo*, una teoría sobre el papel que debe desempeñar el Estado en el interlunio que va, desde la demolición de la estructura capitalista a la implantación de la sociedad comunista. Interesa explicar, aunque sea someramente, esta concepción que suministra a la elucubración pura de Marx y Engels cierto cariz de posibilitación histórica y que fué, además, el paradigma sobre el que se realizó el Estado soviético.

Para Lenin, Engels estuvo clarísimo, cuando en su carta a Bebel le decía que el proletariado necesita del Estado, no impulsado por su afán de libertad, sino, simplemente, con el fin de aplastar a sus contrarios, ya que recién se podrá hablar efectivamente de libertad cuando el Estado haya cesado de

1) Cfr. Federico Engels, *El Anti-Dühring*, Trad. esp. de José Verdes Montenegro y Montoro, Editorial Claridad, Buenos Aires, s. d. pág. 308-309.

existir. En este intermedio debe realizarse la democracia para la vasta mayoría de la Nación, suprimiendo por la fuerza, a los explotadores y opresores del pueblo. "Así nos encontraremos — afirma Lenin — que tan sólo en la sociedad comunista, cuando la resistencia de los capitalistas haya sido rota finalmente; cuando los capitalistas hayan desaparecido; cuando ya no haya clases, es decir, cuando ya no haya diferencia entre los miembros de la sociedad con respecto a su situación social y a la producción, *sólo entonces desaparecerá el Estado y se podrá hablar de libertad*. En aquel momento será posible y podrá implantarse una democracia verdadera, una democracia sin excepción alguna. En aquel instante, solamente entonces, la democracia empezará a desterrar, en virtud del simple hecho de librar al pueblo gradualmente de la esclavitud capitalista, de los innumerablese horrores, salvajismos, absurdos e infamias de la explotación capitalista, y se acostumbrará a la observancia de las reglas elementales de la vida social, conocidas desde hace siglos, repetidas durante miles de años en todos los sermones y no cumplidas nunca. Insensiblemente todos se acostumbrarán a su observancia sin apelar a la fuerza, sin restricciones, sin sujeción, sin un aparato especial para su control que se llame Estado y sin organizaciones que se le parezcan". "El concepto *el Estado se destierra* — sigue Lenin — está muy bien escogido, pues indica la naturaleza gradual y elemental del proceso; tan sólo la costumbre podrá producir y producirá tal efecto, pues hemos visto millones de veces cuán prontamente se acostumbra la gente a observar las reglas necesarias para la vida en comunidad, cuando no hay explotación, cuando no hay nada que origine disgustos, que motive la protesta y engendre la revolución, expresión violenta que las tiranías han hecho posible". "En realidad — agrega Lenin — en la sociedad capitalista tenemos una democracia mutilada, miserable, falsa; una democracia solamente para el rico, para la minoría; para los menos. Tan sólo la dictadura del proletariado, el período de transición al comunismo, producirá por vez primera una democracia para el pueblo, para la mayoría, juntamente con la supresión necesaria de la minoría, constituída por los explotadores de la mayoría. Solamente el comunismo es capaz de dar una democracia completamente real, y

cuanto mayor sea el grado de desarrollo del Estado, más rápidamente se hará innecesario y se desterrará a sí mismo como algo superfluo e inútil. En una palabra: bajo el capitalismo tenemos un Estado que no es más que un instrumento especial para la supresión de una clase por otra, y, por lo tanto, para el dominio de la mayoría por la minoría, de los más, por los menos. Claro es que, para evitar la supresión sistemática por la minoría de los explotadores de la mayoría de los explotados, será preciso llegar a los más crueles extremos y derramar mares de sangre, a través de los cuales marchará la humanidad hacia una nueva era en la que no exista la esclavitud, el servilismo y el trabajo a jornal y todas otras formas de explotación". "En el período de transición — insiste Lenin — del capitalismo al comunismo, habrá que implantar medidas de supresión, que en este caso pueden limitarse a la sustitución de la minoría de explotadores por la mayoría de los explotados. Tendremos necesidad para ello de un instrumento especial que nos permita llegar a la supresión del *Estado*, que entonces será un Estado transitorio y no un Estado en el sentido ordinario de la palabra y en la acepción corriente ahora. Reemplazar la minoría de los explotadores por la mayoría de los que *ayer mismo* eran esclavos a jornal, es un asunto comparativamente fácil, simple y natural, que costará mucha menos sangre de los levantamientos de esclavos, siervos o trabajadores a jornal que con ello se evitaría, ahorrando a la raza humana muchísimos males, dolores muy cruentos al conseguir la difusión de la democracia entre la gran mayoría de la Nación, no habría necesidad de ese instrumento especial para llegar a la supresión de los explotadores, de los capitalistas. Éstos no son capaces de suprimir al pueblo, sin contar con medios mucho más complicados que habría de facilitarles el mismo pueblo, mientras que el pueblo puede suprimir a los explotadores con medios mucho más sencillos y aún casi sin medios de ninguna clase, sin ningún aparato especial, por la simple organización de las masas armadas, organizadas en consejos de diputados, soldados y obreros, representación de todo el proletariado". "Hemos de decir — sigue Lenin —, por último, que sólo bajo el comunismo se haría completamente innecesario el Estado, porque no habría nadie a quien aplicar medi-

das de represión, nadie en el sentido de clase, en el sentido de luchas sistemáticas contra una parte determinada del pueblo como existe actualmente. Al pensar así no somos utopistas, y de ninguna manera negamos la posibilidad e inevitabilidad de los excesos individuales, aún convencidos de la necesidad de evitar tales excesos a toda costa. Tenemos que en primer término, no habría necesidad de ninguna máquina especial ni de ningún instrumento especial de represión: la nueva ley la impondría la misma Nación armada, tan sencilla y expeditamente como en la sociedad moderna impide la gente civilizada que lleguen a las manos dos combatientes o no permite que una mujer sea ultrajada sin castigo. En segundo término, ya sabemos que la causa fundamental de los excesos contrarios a las reglas de la vida social, es la explotación de las masas, su necesidad y su pobreza actuales. Si suprimimos esta causa primordial, los excesos comenzarían a desterrarse inevitablemente. No conocemos con qué prontitud y en qué término, pero sí sabemos que serían desterrados. Con su destierro quedaría desterrado el Estado" [1]).

Más recientemente, en el informe presentado por Molotov ante el VII Congreso de los *Soviets*, pergeñando la nueva Constitución rusa, reiteraba la primaria concepción *marxista* que considera al Estado como instrumento de opresión en las luchas de clases y confirmaba el carácter puramente combativo del Estado *soviético*. "La dictadura proletaria, que se apoya en la alianza de los obreros y campesinos, es un Estado de nuevo tipo. Este Estado ha surgido como resultado del triunfo de la clase obrera sobre la burguesía, con el fin de liquidar por completo a la burguesía y las clases en general. Si la burguesía hace actualmente tentativas desesperadas, aunque estériles, de perpetuar las clases y la dominación de la minoría sobre la mayoría, realizando con este fin transformaciones y reformas antidemocráticas en su aparato estatal, el poder *soviético* marcha inflexible y triunfalmente hacia el objetivo opuesto: hacia la liquidación de todas las clases y de todas las supervivencias del capitalismo en la propia conciencia de los hombres. En manos de la clase obrera, el aparato del Estado está puesto al

1) Cfr. LENIN, *El Estado y la Revolución del Proletariado*, edición de la Biblioteca de Cultura, Barcelona, s. d., pág. 95-98.

servicio de la construcción de la sociedad socialista sin clases y de la supresión de todo género de obstáculos que haya en el camino. El Estado, como aparato especial, fué creado hace muchos siglos, pero únicamente el poder obrero y campesino es el que lo ha transformado de instrumento de dominación de la minoría sobre la mayoría, en un aparato de poder de la mayoría sobre la minoría" [1]).

Si el Estado de Derecho liberal-burgués se halla legitimado en la medida que representa la organización necesaria para garantizar los nombrados derechos indivlduales de la libertad, el Estado *soviético* lo está, en cuanto ejerciendo un poder sin condicionamiento ético [2]), sirve a los *fines revolucionarios* de una clase económica. En consecuencia, el Estado *soviético* es un absurdo jurídico ya que es una revolución organizada en un poder combativo e incondicionado [3]).

El Estado adquiere un mero valor instrumental en manos de la dictadura de un partido político, cuya doctrina está ortodoxamente conformada por un orbe mental concreto. Cuando en páginas subsiguientes estudiemos el Estado Nacional-socialista alemán, nos encontraremos frente a la misma concepción mediatizadora del Estado.

RESEÑA DE LA EVOLUCIÓN CONSTITUCIONAL DE LA U. R. S. S.

La historia de las constituciones *soviéticas* se inicia con la *Declaración de los Derechos del Pueblo Laborioso y Explotado,* escrita por Lenin y adoptada por el Congreso de los *Soviets* en enero de 1918, dos meses después de la implantación del

1) Cfr. V. MOLOTOV, *La Sociedad Socialista y la Democracia Soviética.* Editorial Impulso, Buenos Aires 1936, pág. 135-136.

2) "Decimos que nuestra moralidad está enteramente subordinada a los intereses de la lucha de clases del proletariado. Nuestra moralidad se deduce de los intereses de la lucha de clase del proletariado". Cfr. LENIN, *La Religión,* cap. VII: Moral comunista y moral religiosa; Editorial Problemas, Buenos Aires 1941, pág. 49.

3) Cfr. M. ORLANDO, *Metodo e Tecnica Giuridica nella Dottrina Soviética,* en: *Scritti della Facoltá Giuridica di Roma in Onore di A. Salandra,* pág. 59.

nuevo régimen. Con carácter de ley establecía dicha declaración las bases del Gobierno y expresaba el propósito esencial de "suprimir toda explotación del hombre por el hombre". Los artículos de esta declaración de derechos forman la parte dogmática de la Constitución del Estado ruso aprobada medio año después, el 10 de julio de 1918, por el Quinto Congreso Panruso de los *Soviets*. De acuerdo con las bases de Lenin, la Constitución debía tener un valor transitorio, ya que organizaba la Dictadura del Proletariado para aniquilar la burguesía y establecer un orden social sin Estado ni diferencias de clases. El sistema de los *Soviets* es la organización política que ejerce la Dictadura, teniendo el sumo de la autoridad el Congreso Panruso y representando a éste, durante el período de receso, el Comité Central Ejecutivo.

Varios años más tarde, se resolvió unir las separadas Repúblicas *soviéticas*, ligadas mediante acuerdos, en una Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, lo que se hizo por una nueva Constitución ratificada en mayo de 1925. Comparada esta nueva Constitución con la primera de 1918, se nota la supresión de la Declaración de los Derechos que iniciaba aquélla, lo mismo que todos los artículos de carácter programático, aunque en el proemio expresa que se basa en aquella declaración. Esta Constitución recibe modificaciones de detalles, el 26 de abril de 1927 y el 17 de marzo de 1931.

Por último, el VIII Congreso de los *Soviets* de la U. R. S. S. ha adoptado, el 5 de diciembre de 1936, una nueva Constitución confeccionada conforme a las disposiciones del texto reemplazado, es decir, sin interferencia en la continuidad jurídica-formal. Se debe ella a la iniciativa del Comité Central del Partido Comunista, y en este Comité impera la voluntad de Stalin, que es el Secretario del organismo, y de hecho, Jefe del Partido y del Estado.

El 6 de febrero de 1935 resuelve el Congreso de los *Soviets* proceder a "precisar la base social y económica de la Constitución en vista de adaptarla a las condiciones actuales de las fuerzas de clases en la U. R. S. S. (la creación de una nueva industria socialista, el aplastamiento de los *"kulaks"*, la victoria de la colectivización, la institución de la propiedad socialista, base de la sociedad soviética, etc."), y a democratizar el

sistema electoral para tener en cuenta los cambios sobrevenidos en el estado material y cultural de la U. R. S. S. que autorizan ir hacia la libertad e igualdad política. El proyecto originado en esta resolución estuvo terminado para el 11 de junio de 1936 y fué redactado por el Comité Ejecutivo Central sobre las bases de un ante-proyecto elaborado por una comisión especial que presidía José Stalin. Una vez sometido a la discusión popular, considerados los múltiples proyectos de enmiendas sometidos a la Comisión de la Constitución, el proyecto fué votado por la unanimidad del Congreso.

Stalin — verdadero autor de la Constitución, que ha sido nominada por aparceros y rivales con el epíteto de *staliniana* — en el informe que presentó al Congreso destacaba las siguientes particularidades esenciales de la nueva ordenación constitucional del Estado obrero: 1º) La Constitución representa el balance de las conquistas ya obtenidas, y es, por consiguiente, la fijación legislativa de lo que ha sido ya obtenido y conquistado en realidad; 2º La base de la nueva Constitución son los principios del socialismo, sus principios fundamentales ya conquistados y realizados: la propiedad socialista de la tierra, de los bosques, de las fábricas y otros instrumentos y medios de producción; liquidación de la explotación y de las clases explotadoras; liquidación de la miseria de la mayoría y del lujo de la minoría; liquidación del paro; el trabajo como obligación y deber de honor de cada ciudadano apto para el trabajo; 3º A diferencia de las Constituciones burguesas, la Constitución de la U. R. S. S. parte del hecho de que no existen ya clases antagónicas; que la sociedad está compuesta de dos clases amigas entre sí, de los obreros y campesinos; que la dirección estatal de la sociedad — Dictadura — pertenece a la clase obrera como clase vectora de la sociedad; 4º) La Constitución es profundamente internacionalista. Parte del punto de vista que todas las naciones y razas son iguales en derecho. Parte del principio de que la diferencia de color y de lenguaje, del nivel cultural o del nivel del desarrollo estatal, no pueden servir para justificar la desigualdad de derechos entre las naciones; 5º) Caracteriza también a la nueva Constitución su democracia, consecuente y sin desfallecimiento. No reconoce diferencias de derechos entre hombres y mujeres, entre resi-

dentes y no residentes, entre poseedores y no poseedores, entre gentes instruídas y no instruídas; 6º) La nueva Constitución no se limita a fijar derechos oficiales para los ciudadanos, sino que el centro de gravedad de la cuestión lo fija sobre los medios de realizarlos. Esta Constitución no proclama simplemente la igualdad de los ciudadanos, sino que les garantiza, consagrando por vía legislativa la liberación de toda opresión económica. No proclama simplemente el derecho al trabajo, sino que lo hace efectivo, suprimiendo el paro. No proclama simplemente las libertades democráticas por vía enunciativa, sino que las consagra por los medios materiales determinados [1]).

LA BASE ECONÓMICA DEL ESTADO

La última Constitución rusa ha eliminado su tónica de carácter polémico, suavizó aquel acento de desafío y de provocación, de mística revolucionaria que estaba presente en las precedentes, y se ofrece como una Constitución de conciliación y de amnistía, determinada por la necesidad de reducir a la unidad todo el pueblo, sin que el régimen sea mayormente sentido [2]). Su capítulo inicial se relaciona con la organización social de la U. R. S. S. y su primer artículo nos da la clave de dicha ordenación económica al definirlo como *el Estado socialista de los obreros y campesinos*. Inmediatamente — en el artículo 2º — se establece su carácter de Estado sindicalista integral o Estado de Estamento puro, en el léxico de Othmar Spann: "la base política de la U. R. S. S. está constituída por los *soviets* de diputados de los trabajadores, que se engrandece y consolida a medida que se va venciendo el poder de los grandes propietarios terratenientes y de los capitalistas y merced a la conquista de la dictadura del proletariado". En consecuencia, la Constitución del Estado ruso hace residir la fuente de todo poder político, en los trabajadores urbanos y campesinos.

1) Cfr. José Stalin, *La Nueva Constitución Soviética*, Ed. Publicidad s. d. pág. 13 y sig.

2) Cfr. J. Barthelemy, *La Nouvelle Constitution de L'U. R. S. S.*, en: *Revue de Paris*, Nº 17, 1936, pág. 5 y sig.

La base económica de la U. R. S. S. está constituída por el sistema socialista de la economía, por la propiedad socialista de los instrumentos y medios de producción y de la tierra, que reviste la forma de propiedad del Estado o la forma de propiedad *cooperativa-koljoziana*. Recordemos, que el *"Kolkhoze"* es la forma de explotación agraria colectiva que reemplaza en Rusia la cultura individual del suelo. En efecto: un *"Kolkhoze"* aduna algunas decenas o centenas de familias labriegas que poseen en propiedad común las herramientas, los tractores, las máquinas, las vacas lecheras, los caballos y todos los otros elementos del capital de explotación; ellos cultivan la tierra en común, pero reparten la cosecha en proporción al trabajo hecho por cada uno; la unidad de cálculo que interviene en esta distribución es la *jornada de trabajo*, que se mide por las áreas de terreno roturado o por la cantidad de granos sembrados [1]).

La tierra ocupada por estas colonias colectivas está dada en posesión gratuita y a perpetuidad (artículo 8º de la Constitución). Pero a la par del sistema socialista de economía se admite las pequeñas economías privadas de los campesinos individuales y de los artesanos, fundadas sobre el trabajo personal y excluyendo la explotación del trabajo ajeno (artículo 9º de la Constitución). También protege el derecho de propiedad privada sobre las rentas y los ahorros provenientes de su trabajo, sobre la casa-habitación y la economía doméstica auxiliar, lo mismo que el derecho de herencia de la propiedad privada.

La vida económica de la U. R. S. S. está condicionada por el sistema de planificación que permite imprimirle forma y carácter de acuerdo a un ideal predeterminado (artículo 11º de la Constitución). El establecimiento de los planes comporta por sí mismo toda clase de fricciones y dificultades que exigen la conciliación de los puntos de vista y la coordinación de los intereses divergentes. Pero es sobre todo en la ejecución de los planes económicos que surgen las dificultades y donde las distintas empresas gubernamentales enzarzan sus funciones y facultades, que obligan la intervención decidida del Estado, que

1) Cfr. Lewis L., Lorwin et A. Abramson, *Le Stade Actuel de L'Evolution Economique et Sociale de L'U. R. S. S.*, Geneve 1936, pág. 8 y sig.
tores, las máquinas ,las vacas lecheras, los caballos y todos los

es el patrón supremo y, frente al cual, las empresas, los sindicatos, los *trusts* y las cooperativas no son sino simples ruedas, y sus integrantes, meros funcionarios del Estado [1]).

Reiterando un precepto que figuró desde el primer documento constitucional de la U. R. S. S., la Constitución vigente consagra en el artículo 12º la obligación social del trabajo: "El trabajo en la U. R. S. S. es para cada ciudadano apto, un deber y una cuestión de honor, según el principio: *el que no trabaja no come*". El principio es de incontaminado abolengo cristiano y las palabras pertenecen literalmente a San Pablo. *"Dignus cuim est operarius cibo suo"* le instruye Jesús a sus Apóstoles, como lo enseña San Mateo Evangelista (cap. 10, v. 10) y San Pablo afirma: "Si alguno rehusa de trabajar, que no coma" (Ep. II Thessal. III. 10). Pero es Santo Tomás de Aquino quién sistematiza, con la sapiencia de su genio cristiano, toda una doctrina sobre la *"obligatione laborandi"* [2]).

La estructura colectivista totalitaria significa que en el Estado soviético no existe la separación entre la esfera pública y la esfera de las libres relaciones privadas, y que el poder público resume en sí la totalidad del poder político y del poder económico. Estas *Salentes colectivistas* desembocan siempre — se ha recordado una enseñanza de Maurice Hauriou — en Estados orientados militarmente y sostenidos en pie de guerra. La fuerza colectivista se revela cruelmente como bélica. Hay una razón profunda para formar en brigadas a toda la población, para movilizar todas las riquezas como lo exige una organización colectivista, y es que, no puede ser soportada, sino en vista a la guerra y a la industria de guerra. Pero anotemos que este sistema se muestra peligroso para la seguridad del Estado donde éste, por medio de la absorción de toda la riqueza na-

1) Cfr. ALEX. DE SICALAS, *Le Statut des Entreprises Gouvernementales en U. R. S. S.*, París 1936, pág. 10.

2) Para el Doctor Angélico todos los hombres han de hacer a la sociedad la prestación personal de su trabajo, pues, además de la finalidad económica de ganar el sustento de cada día, lo tiene también moral, ya que con el trabajo se evita el ocio, que es el venero de todos los vicios, y se realiza la propia vocación, que es también un deber moral. Cfr. JANSSEN, *Doctrina S. Thomae de Obligatione Laborandi*, Apud. Eph. Lovan 1924.

cional, impide el crecimiento de todo incontrolado e imprevisto acumulamiento de bienes nacionales, que en períodos de finanzas extraordinarias permite que las resistencias duren y rebasen los límites de lo previsible [1]).

LA ORGANIZACIÓN INSTITUCIONAL DEL ESTADO

Podríamos calificar la estructuración política de la U. R. S. S. a través de su última expresión constitucional — que sigue de cerca a la Constitución de Suiza — como un Estado federal constituído sobre la base de la unión libremente consentida de las Repúblicas socialistas igualadas en derecho (artículo 13 de la Constitución).

Sorteando, aunque sea provisoriamente, la dificultad que existe en la teorética del Estado, que no ha podido llegar a ninguna tipificación ideal del Estado federal que sea unánimemente aceptada, y sólo extrayendo un criterio diferencial del derecho positivo constitucional moderno, podemos señalar como trazos característicos de esta forma de Estado a los siguientes: la participación de los Estados miembros en la formación de la voluntad del Estado central y la autonomía constitucional de tales Estados-miembros, entendida ésta como el derecho de darse libremente una Constitución y de modificarla a su arbitrio. Se ajusta, entonces, formalmente, la Constitución rusa a dichos cánones, pues, uno de los órganos del poder legislativo, el *Consejo de las Nacionalidades* representa a las Repúblicas federadas, a las regiones autónomas y a los distritos nacionales (artículo 35 de la Constitución); y, también, "cada república federada posee su Constitución, la cual tiene en cuenta las particularidades de la República y está establecida en plena conformidad con la Constitución de la U. R. S. S." (artículo 16º).

El procedimiento técnico adoptado por la Constitución rusa para la distribución de las competencias entre el Estado federal y los Estados miembros consiste en enumerar limitativamente las atribuciones del gobierno central, de manera que todas las

1) Cfr. VICTOR LEONTOVITSCH, *Le Consecuenze delle Collettivistiche della nuova Costituzione dell' U. R. S. S.*, en: *Rivista di Diritto Pubblico*, Fascicolo XII, 1937, pág. 589 y sig.

materias no enumeradas pertenecen a la competencia de los gobiernos locales. La presunción de competencia existe en provecho de estos últimos, que son los sujetos de los poderes *remanentes* o *residuales*. Son del resorte del gobierno federal: a) La representación de la U. R. S. S. en las relaciones internacionales; b) Las cuestiones de guerra y paz; c) La admisión de nuevas Repúblicas; d) El control y la ejecución de la Constitución de la U. R. S. S. y las medidas aseguradoras de la conformidad de las constituciones de las Repúblicas federadas con la Constitución de la U. R. S. S.; e) La aprobación de las modificaciones de fronteras entre las Repúblicas federadas; f) La aprobación de la formación de nuevos territorios y regiones, como también de las nuevas Repúblicas autónomas en el seno de las Repúblicas federadas; g) La organización de la defensa de la U. R. S. S. y la dirección de todas las fuerzas armadas de la U. R. S. S.; h) El comercio exterior sobre la base del monopolio del Estado; i) La salvaguardia de la seguridad del Estado; j) El establecimiento de los planes de la economía nacional de la U. R. S. S.; k) La aprobación del presupuesto único de la U. R. S. S., los impuestos e ingresos relativos al presupuesto de la U. R. S. S., a los presupuestos de las Repúblicas y a los presupuestos locales; l) La dirección de los bancos, de los establecimientos y de las empresas industriales, agrícolas y comerciales de toda la U. R. S. S.; m) La dirección de los transportes y la administración de los P. T. T.; n) La dirección del sistema monetario y de crédito; o) La organización de los seguros del Estado; p) La conclusión y concesión de los empréstitos; q) El establecimiento de los principios fundamentales de la posesión de la tierra, el subsuelo, de los bosques y de las aguas; r) El establecimiento de los principios fundamentales en el dominio de la instrucción pública y de la protección de la salud pública; s) La organización de un sistema único de la estadística de la economía nacional; t) El establecimiento de los principios de la legislación del trabajo; u) La legislación sobre la organización y los procedimientos judiciales; v) Las leyes sobre la ciudadanía de la U. R. S. S., las leyes sobre los derechos de los extranjeros; w) La promulgación de los actos federales de amnistía.

El artículo 15 establece que "la soberanía de las Repúblicas

federales — repite el mismo error del artículo 3º de la Constitución de Suiza que confunde el concepto de *soberanía* con el de *autonomía* [1]) — no tiene más límites que los indicados en el artículo 14º de la Constitución de la U. R. S. S. Fuera de estos límites, cada República federada ejerce el poder de Estado de una manera independiente".

Establece la Constitución rusa el derecho que cada República federada conserva para separarse libremente de la U. R. S. S. (artículo 17 de la Constitución). Si esta facultad de secesión — que en la doctrina clásica fuera gallardamente sostenida por

1) La aseveración de que el Estado central es una organización federal que goza de *soberanía* y que los Estados miembros sólo son corporaciones *autónomas*, es incontrovertible siempre que se acepte la concepción monista de la soberanía. Otra cosa es, si se acepta la concepción pluralista y relativa de soberanía, pero no está demás recordar que con ello va involucrado la esfumación del propio concepto de *soberanía*.

La confusión está en que suelen involucrarse en discusiones políticas los términos *soberanía y autonomía*. "Si por soberanía se entiende la independencia de todo poder político exterior a la colectividad estatal, claro es que con respecto a las demás colectividades extraestatales el vocablo tiene sólo valor negativo, pues significa que no existe competencia política superior. El significado positivo de esa palabra se da en la colectividad estatal. Lo que existe dentro del Estado no es soberanía, es coordinación necesaria. Las discusiones políticas no se refieren a la soberanía, autodeterminación política, sino a la estructura de la integración". Cfr. EDUARDO L. LLORENS, *La Autonomía en la Integración Política*, Madrid 1932, pág. 76.

En Alemania, partiendo del concepto de que el Estado central posee los derechos soberanos de establecer la competencia de las competencias *(Kompetenz-Kompetenz)*, se niega por la doctrina clásica germana — que según Hugo Preus discutió el problema sobre suelo jurídico, pero con influencias políticas — que los Estados-miembros puedan ser soberanos en el sentido indicado, y sí, gozar de autonomía. Rupert Emerson ha hecho el inventario meticuloso de todas las teorías almenas, que unánimemente, exceptuando la bizarra disidencia de Seydel que fué sin eco entre los juristas tudescos, han desechado la opinión de que los Estados-miembros de un Estado federal gocen de soberanía. Cfr. RUPERT EMERSON, *State and Sovereignty in Modern Germany*, New Haven. Yale University Press, 1928, pág. 100 y sig.

A la misma conclusión llega la publicística americana. Willoughby y Roger afirman: "que los Estados-miembros no pueden seguirse considerando como soberanos, ni colocarse en pie de igualdad con el Estado nacional, lo cual se deduce de la doctrina hoy universalmente admitida por los juristas, de que la soberanía es por su propia naturaleza indivisible y no consiente limitación legal". Cfr. WILLOUGHBY AND ROGER, *An Introduction to the Problem of Government*, New York, 1922, pág. 456 y sig.

Calhoun [1]) en América y por Seydel [2]) en Alemania — tuviera una posibilidad real y no fuera, como es, una simple enunciación verbalista, quedaría reducido el Estado federal ruso a una Confederación de Estado.

Como es propio en toda organización federal, la Constitución del Estado ruso consagra la supremacía jurídica del Estado central sobre los Estados-miembros, y en virtud de ella, en las situaciones de colisión, prima la ley federal (artículo 20º).

En divergencia radical con la primitiva legislación sobre nacionalidad *soviética* — establecía el principio de la doble nacionalidad: federal y local [3]) — la Constitución vigente consagra una ciudadanía única para la U. R. S. S. (artículo 21º).

Para la precisa configuración del Estado *soviético* debemos considerar, además, el conjunto de las instituciones a través de

1) Calhoun sostiene una singular teoría sobre los *State Rights*, por la cual otorga a los Estados-miembros del Estado federal derechos incondicionalmente soberanos e independientes. Así, cuando un Estado-miembro ve amenazada y en peligro su seguridad y existencia, y según su decisión soberana se ultrapasa las expresas atribuciones federales, tiene derecho a rescindir el pacto federal, el llamado derecho de *secesión*. Esta teoría de Calhoun fué aplicada como justificación de la secesión de los Estados del Sud en la guerra de 1861-1865. Cfr. CALHOUN, *Works*, 1851, T. I, página 138 y sig.

2) La teoría sobre el federalismo de Seydel es el acabado desarrollo de la del americano Calhoun y la acentuación de la parte drástica de esta teoría, al proclamar que el concepto del Estado federal (*Bundesstaat*) era jurídicamente insostenible y sin valor alguno. "Todas las formas de Estado — sostiene — a las cuales estamos acostumbrados a darles el nombre de *Bundesstaat*, puede ser una de dos: *Staat* o *Staatenbünde*" (Estado o Confederación de Estados), es decir, no puede ser forma de Estado intermedia entre el Estado unitario en completa posesión de soberanía y una liga de Estados soberanos, en la que no se puede degradar la absoluta independencia de sus miembros. Como una deducción de este principio, Seydel argumenta que la Constitución del así llamado "Estado Federal" — tal como Alemania, Suiza, los Estados Unidos, etc. — debe ser considerada cómo un Tratado entre Estados soberanos, y cada uno de ellos, en ejercicio de sus derechos de soberanía *(Hoheitsrechte)* que se reserva, puede desligarse de la Confederación. Cfr. SEYDEL, *Der Bundesstaatsbegriff*, en su libro: *Staatsrechtliche und Politische Abhandlungen*, 1893, pág. 25. Este célebre trabajo del jurista bávaro fué publicado por primera vez en 1872 en *Tübinger Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft*, y reimpreso en 1893 en la obra que citamos.

3) La originalidad de la primitiva legislación soviética consistía en el hecho de que la ciudadanía federal era establecida en virtud del *jus*

las cuales se expresa la voluntad del Estado. Esta indagación que podría examinar la posición de los órganos fundamentales del Estado, sus relaciones recíprocas, los poderes conferidos y su ejercicio, estará limitada, por exigencias de severidad metódica, a una prieta noticia de exposición.

El órgano central de la Unión — al que corresponden órganos análogos en las Repúblicas federadas — es: El Consejo Supremo de la U. R. S. S. compuesto por dos Cámaras de origen electivo: a) El Consejo de la Unión, electo por los ciudadanos de la U. R. S. S. en razón de un diputado por cada 300.000 habitantes (artículo 34); y b) el Consejo de las Nacionalidades, electo por los ciudadanos de las Repúblicas federadas y autónomas, por regiones autónomas y distritos nacionales, a razón de 25 diputados por cada República federada, de 11 diputados por cada República autónoma, de 5 diputados por cada región autónoma y de 1 diputado por cada distrito nacional (artículo 35 de la Constitución). Los dos cuerpos del Consejo Supremo, iguales en derecho e igualmente titulares de la iniciativa legislativa, constituyen el órgano legislativo de la U. R. S. S. que ejerce los poderes de la Unión (artículo 14º).

El *Presidium* del Consejo Supremo de la U. R. S. S. — elegido en sesión común de las dos cámaras — está compuesto por el Presidente del *Presidium*, once vice-presidentes, el secretario y veinticuatro miembros del *Presidium*. Este órgano del Estado, de atribuciones delegadas, rinde cuenta de su actividad al Consejo Supremo de la U. R. S. S. (artículo 48) y le incumbe un poder de dirección y de influencia en la acción del propio Consejo, convocándolo a sesiones y pudiendo provocar la disolución en los casos de desacuerdo entre las dos ramas; goza de un gran poder de iniciativa, pudiendo proceder a la consulta popular; ejercita el control sobre las disposiciones tomadas por el Consejo de los Comisarios del Pueblo; está provisto de amplios poderes en materia económica e internacional; desempeña funciones de carácter formal [1]).

sanguinis, y la ciudadanía local, de acuerdo al *jus soli*. Cfr. B. TRACHTENBERG, *La législation sovietique sur la nationalité*, en: *Revue de droit international privé*, t. XXVI, año 1931, pág. 150 y sig.

1) Cfr. GIANCARLO BALLARATI, *La nuova costituzione dell' U. R. R. S.*, en: *Rivista di diritto pubblico*, Fascicolo VI, 1937, pág. 313.

El órgano ejecutivo y administrativo superior del poder del Estado es el Consejo de los Comisarios del Pueblo de la U. R. S. S. (artículo 64). Este órgano ejecutivo es responsable ante el Consejo Supremo, en los períodos de sesión, y ante el *Presidium* del Consejo Supremo, en las pausas de receso. Decreta sus resoluciones y decisiones sobre la base y en ejecución de las leyes en vigor y asegura la realización del plan de economía nacional del presupuesto del Estado; toma medidas para asegurar el orden público; ejerce la dirección de la política internacional; dirige la organización de las fuerzas armadas y forma, en caso de necesidad, comités especiales para las cuestiones económicas, políticas y culturales (artículo 68).

Resumiendo, se puede destacar que en oposición a la multiplicidad difusa que caracterizaba los primeros ordenamientos constitucionales del Estado *soviético*, la última Constitución crea un órgano central de formación colegial, titular del ejercicio de la potestad suprema [1]).

La función jurisdiccional se ejerce por la Corte Suprema de la U. R. S. S., por Cortes de la misma índole en las Repúblicas federadas, por tribunales de los Territorios y de las Regiones, por los juzgados instituídos por el Consejo Supremo y por los Tribunales populares (artículo 102).

Los jueces son independientes y duran cinco años en sus funciones, a excepción de los miembros de los Tribunales populares, que sólo permanecen tres años en sus funciones. Los jueces de los Tribunales que pertenecen al Estado central son designados por el Consejo Supremo de la U. R. S. S. y los miembros de los Tribunales de los Estados autónomos por sus respectivos Consejos locales. Los Tribunales populares son elegidos por los ciudadanos del circuito, en sufragio universal, directo e igual.

La independencia de los jueces en la U. R. S. S. — malgrado la solemne declaración que hace la Constitución — no existe en los hechos. En efecto: los jueces soviéticos dependen de los órganos que los nombra y deben supeditar su función jurisdiccional

1) Para el conocimiento de los órganos del Estado *soviético* ruso, su formación, atribuciones, etc. Cfr. GASPARE AMBROSINI, *La nuova costituzione sovietica*, Palermo, Trimarchi, 1937; GIOVANNI D'ALÓ, *La nuova costituzione dell'Unione Soviética*, en la Revista: *Lo Stato*, II, 1936, pág. 539 y sig.

a los fines revolucionarios de la clase obrera. El gran Krilenko (Comisario del Pueblo de la Justicia) en un artículo aparecido en el *Izvestia* del 12 de junio de 1936 —justamente en el número de esta publicación oficial donde se promulgaba el texto de la Constitución— decía que esta dependencia de los jueces era imprescindible en el período de construcción del socialismo [1]).

Todos los cargos públicos de la U. R. S. S. son llenados por los electores en sufragio universal, igual, directo y secreto. Tienen derecho al sufragio todos los ciudadanos de la U. R. S. S. que hayan cumplido 18 años de edad, independientemente del sexo, de la raza o de la nacionalidad, de su religión, de su grado de instrucción, de su residencia, de su origen social, de su situación material y de su actividad anterior, a la sola excepción de los alienados y de las personas condenadas por los Tribunales a una pena que lo inhabilite para el ejercicio de los derechos electorales (artículos 135, 136, 137, 138 de la Constitución).

En una reglamentación electoral, sancionada el 7 de julio de 1937, se ha legislado en ciento doce artículos todo lo atinente al derecho electoral soviético: la confección del padrón electoral; el fraccionamiento del territorio de la U. R. S. S. en circunscripciones electorales; la creación de *Comisiones electorales* que son los órganos encargados de organizar y controlar la emisión del sufragio; las modalidades para la presentación de candidatos y del acto comicial en sí; y por último, la forma de efectuar el cómputo de las elecciones [2]).

En el derecho para presentar las candidaturas se establece la forma para que en la realidad política de la U. R. S. S. perviva la Dictadura del Partido comunista. Así, el artículo 141 otorga el derecho a presentar candidaturas, al Partido Comunista y a las organizaciones sociales y culturales de los trabajadores, a los sindicatos, sociedades cooperativas y a las organizaciones de la juventud. En virtud del artículo 126, los ciuda-

1) Cfr. S. L. WARCHASVKY, *La nouvelle constitution sovietique. Son contenu, ses motifs et sin vrai sens.* Editions Spes, París, s. d., pág. 62.

2) El texto del "Reglamento de elecciones" ha sido publicado en: *Informations constitutionnelles et parlamentaires.* Publiées par L. BOISSIER, B. MIRKINE-GUETZEVICH, Nº 14, 30 set., 1937, pág. 260-85. Para el conocimiento del anterior derecho electoral soviético, Cfr. B. MIRKINE-GUETZEVITCH, *La théorie générale de l'État Soviétique*, París, 1928, pág. 36 y sig.

danos de la U. R. S. S., *"de acuerdo a los intereses de los trabajadores*, pueden agruparse en las corporaciones precitadas, pero, *"siempre que los ciudadanos más activos y conscientes de la clase obrera y de otras clases de trabajadores se unan en el Partido Comunista de la U. R. S. S."*. Lo que significa, que tienen el derecho de presentar candidatura: el Partido Comunista o las instituciones que para constituirse tuvieron que aceptar el control del Partido.

La reglamentación electoral, que hemos mencionado, tiene establecido el mecanismo para la aceptación de las candidaturas y consiste en lo siguiente: Treinta días antes del acto comicial se deben presentar a las *Comisiones electorales de Circunscripción* los nombres de los candidatos acompañados de las siguientes documentaciones: el acta de la sesión que eligió los candidatos, que debe estar firmada por los miembros del *Presidium*, en mención de la edad y domicilio de cada uno de los candidatos, del nombre de la organización que los ha presentado, del lugar, de la fecha y de los nombres de las personas presentes en la reunión; esta acta, debe igualmente mencionar el nombre, el apodo y el patronímico del candidato, su edad, su domicilio, su profesión y la manifestación de si es o no miembro del Partido (artículo 61 del Reglamento electoral). En caso que la Comisión electoral de Circunscripción se rehuse registrar al candidato propuesto — y la Constitución ni la Reglamentación expresan taxativamente en qué casos lo podrá hacer — el candidato impugnado podrá apelar dentro de las cuarenta y ocho horas a la Comisión electoral Central, cuya decisión es de carácter definitivo (artículo 63 del Reglamento).

Evidentemente, esta construcción política-constitucional resulta inconciliable con la noción de la representación política del Estado liberal que hacía visible la existencia política de un órgano electoral. En cambio, en el *Estado socialista de los Soviets* el cuerpo electoral es un instrumento del Partido Comunista. El sistema electoral soviético es puramente un medio técnico encargado de realizar la formación de los órganos del Estado, independientemente de la determinación de una autónoma y específica voluntad política. Es un procedimiento de

conformación de los órganos estatales condicionado por una ideología concreta, que representa el Partido Comunista [1]).

LA LIBERTAD PERSONAL Y EL ESTADO SOVIÉTICO

En un capítulo especial, la Constitución del Estado soviético establece los derechos y deberes fundamentales de los ciudadanos de la U. R. S. S. que comprende, la enunciación de los derechos de la libertad personal, con las singularidades que destacaremos, y la enunciación de los derechos — esencialmente *socialistas* — del individuo a prestaciones de asistencia material e intelectual por parte del Estado. Para estos últimos, la Constitución soviética establece el *derecho al trabajo* y asegura su efectividad por la organización socialista de la economía nacional, por el crecimiento continuado de las fuerzas productivas de la sociedad soviética, por la eliminación de las crisis cíclicas que aquejan a la organización capitalista de la economía y por la liquidación de la desocupación (artículo 118). Los ciudadanos de la U. R. S. S. tienen *derecho al descanso*, que se hace efectivo por la reducción de la jornada de trabajo de siete horas, por las vacaciones pagas, por la afectación a las necesidades de los trabajadores de una vasta red de sanatorios, de casas de reposos, de *clubs* (artículo 119).

La seguridad material para la vejez y para los afectados en su capacidad de trabajo, está establecido el sistema de seguros sociales (artículo 120).

El *derecho a la cultura* se verifica por la instrucción primaria, general y obligatoria, por la gratuitidad de las enseñanzas secundarias, superiores, técnicas y profesionales (artículo 121).

La *igualdad de los derechos* de los ciudadanos de la U. R. S. S., sin distinción de sexo, nacionalidad y raza, en los dominios de la economía, de la política y de la cultura, están enfáticamente consagrados por la Constitución *como una ley inmutable* (artículos 122 y 123). Consagra la Constitución de la U. R. S. S.

1) Cfr. MARC VICHNIAC, *La representation dans les régimenes démocratique, corporatif et soviétique*, en: *Annales de l'Institut de Droit comparé de l'Université de Paris*, II, 1936, pág. 117 y sig.

la clásica tabla de los derechos de la libertad individual, pero lo hace de manera tan singular, que anula en substancia lo que con tanto atuendo concede formalmente: su establecimiento legal es concreto y efectivo, pero su ejercicio queda condicionado a los *intereses de los trabajadores* y a los propósitos *de consolidar el régimen socialista*. Con estas reservas, la Constitución garantiza a los ciudadanos de la U. R. S. S. la libertad de palabra; la libertad de prensa; la libertad de reuniones y la de *mitin*, la libertad de cortejos y demostraciones callejeras, la libertad de agruparse — siempre que los obreros directores estén afiliados al Partido —; la inviolabilidad de la persona y del domicilio; y el sigilo de la correspondencia (artículos 125, 126, 127, 128 y 129).

El *status libertatis* que establece la Constitución del Estado soviético no tiene ninguna eficacia ya que la existencia de los derechos de la libertad individual dependen de su ejercicio en correspondencia a los intereses de los trabajadores, y éstos están tutelados por el Partido Comunista; de donde se deduce que la normatividad cede ante el fin político, y que el momento de la vida social no es, ni la libertad personal, ni el derecho, ni el Estado, sino un poder desnudo utilizado en la realización de una cerrada concepción política [1]).

EL PARTIDO COMUNISTA RUSO

El Partido Comunista ruso es el órgano estatal a cuya función suprema, que no conoce condicionalidad jurídica ni moral, queda librada la apreciación de la congruencia que debe existir entre la actividad de los órganos del Estado y los *intereses de los trabajadores*. A tal efecto, el Partido Comunista es el único legal y el mismo Estado le queda mediatizado como un valor instrumental. Estamos, entonces, ante un Estado hermético de un solo Partido obrero y campesino, que es el ejecutor de una concepción del mundo impuesta a toda la población.

1) Para un estudio acabado de exposición y crítica de los Derechos fundamentales de la libertad en la nueva Constitución rusa, Cfr. BRAUNIAS, *Die grund- und Freiheitsrechte der Neuen Sowietverfassung*, en: *Zeitschrift flir Offentliches Recht*, Bun. XVI, Heft 5, 1936.

Stalin ha explicado la razón del Estado totalitario ruso de un solo Partido, con las siguientes palabras: "Un Partido es una porción de clase, su porción de avanzada. Varios Partidos políticos y, consecuentemente, la libertad de los Partidos, no puede existir nada más que en una sociedad donde existan clases antagónicas, cuando los intereses son hostiles e inconciliables; donde hay, verbigracia, capitalistas y obreros, grandes propietarios terratenientes y campesinos, etc. Pero en la U. R. S. S. no hay más clases capitalistas; existen solamente, dos clases, los obreros urbanos y los campesinos, cuyos intereses lejos de ser antagónicos son amigables. Consecuentemente, no existe en la U. R. S. S. terreno para varios Partidos, ni tampoco para la libertad de estos Partidos...; no puede existir más que un solo Partido, el Partido Comunista, que defiende ardientemente y hasta el fin, los intereses de los obreros y campesinos" [1]).

A este Monopartido del Estado, que posee la exclusividad de la acción política y que es una corporación de *puertas cerradas*, a la que se pertenece llenando rigurosos recaudos [2]), la Constitución lo considera como *"la vanguardia de los trabajadores en sus luchas por la consolidación y por el desenvolvimiento del régimen socialista, y representa el núcleo dirigente de todas las organizaciones de trabajadores, tanto sociales como del Estado"* (artículo 126).

El Partido Comunista es la fuente de todo poder y voluntad política, y conforma al Estado unitaria y totalitariamente según su ideología, quedando identificado el *Partido único* y el Estado soviético.

1) Citado por: ROBERT-EDOUARD CHARLIER, *La nouvelle constitution "Stalinienne" de l'Unión Soviétique*, en: *Recueil d'Études en l'honneur d'Edouard Lambert*, París, 1938, tomo III, pág. 344.

2) Para la organización del Partido Comunista ruso, Cfr. LUDWIG SCHLESINGER, *El Estado Soviético*, trad. de Manuel Pedroso, Editorial Labor, 1932, pág. 95 y sig.

III

EL ESTADO NACIONAL-SOCIALISTA

LA ABSOLUTIZACIÓN DE UNA RAZA

LA "WELTANSCHAUUNG" NACIONAL-SOCIALISTA

No podríamos comprender la descripción del *Estado racista* (*Völkischersstaat*) alemán, sino es precedido de un análisis de los presupuestos sobre los cuales aquél se edifica, ya que la transformación que el nacional-socialismo opera en todos los distritos de la actividad humana, obedece a las directivas de una determinada concepción del mundo que penetra la totalidad de la vida.

Siendo el Nacional-socialismo una doctrina política alemana, casi no podía ésta dejar de estar condicionada por un "*Weltanschauung*", es decir, por una acabada concepción del mundo que correlaciona un cerrado esquema cultural; por una cosmovisión que hace de momento motor de la actuación humana. En Alemania, los Partidos Políticos — entrados en la crisis sustantiva de la Cultura que agudizó Versalles — no han tenido el carácter de meras estructuras electorales de flexibilidad programática, sino que han sido organismos poseyentes cada uno de ellos de un "*Weltanschauung*"; recogían en sus plataformas no sólo posibilidades de solución a problemas urdidos sociológicamente, sino también que proyectaban constantes directivas y escalas de valor inferidas de un orbe mental concreto.

El concepto de "*Weltanschauung*" nos lo dan sus dos elementos integrantes: *Anschauun* y *Welt*. A partir de Kant el concepto de *Anschauung*, que el filósofo de Köenigsberg redescubre, deviene un concepto clásico. El *Anschauung* es *intuición*, por oposición al *concepto* (*Begriff*) que es discursivo. Se puede decir que la *Anschauung* es la visión, sin mediación, directa, de una totalidad, mientras que el *concepto* es el producto de

una función del intelecto puro y abstracto, que aprehende de manera singular un objeto o una relación. Lo que la palabra *Anschauung* significa en cuanto a la forma, la *Welt* (mundo) expresa el contenido de la *Weltanschauung.*

La *Weltanschauung* no es, entonces, el producto de un discurso lógico, sino que es la *intuitus*, la rauda y directa visión que nos devela una concepción unitaria del *mundo*, en la cual el hombre se sitúa; o más exactamente — piensa Karl Jaspers — él es la *Weltanschauung* misma, ya que la subjetividad humana y su "estado" en el mundo forman una estructura total. Ella es una visión sobre el mundo, pero una visión del individuo sobre un *mundo* que surge de sí, pues no hay que olvidar que el concepto de *Weltanschauung* en la filosofía moderna está falseado por su transcendencia inmanentista, y que el Nacional-socialismo lo empobrece más aún con el telurismo de su *cosmovisión rácica* (*völkischen Weltanschauung*).

Los mentores del Nacional-socialismo afirman que el nuevo Estado germano nace de una *Weltanschauung*, cuyo concepto genérico ha sido dado por Goebbels, el Ministro de Propaganda del Tercer *Reich*, de la siguiente manera: "*Weltanschauung* es — como ya lo indica la palabra — una cierta manera de mirar y concebir el mundo. Pero ella hace — y es ésta una condición esencial — que esta manera de concebir parta siempre del mismo punto de vista. En tanto que representantes de una *Weltanschauung*, se emplea la misma escala para la economía como para la política, lo mismo que para las relaciones orgánicas entre la vida cultural y el dato social, entre la política exterior y la situación política interior. *Weltanschauung* quiere decir: concebir de un solo y mismo punto de vista a los hombres y a las relaciones que ellos tienen con el mundo, el Estado, la Cultura, la Religión" [1]). "Este término — también se refiere Alfred Rosenberg al concepto nacional-socialista de la *Weltanschauung* — no significa sino lo que expresa su sentido literal: una cierta manera de mirar al mundo, es decir, una actitud interior pero claramente aprehensible y que se manifiesta exteriormente, del alma, del intelecto y del carácter que determina el *estilo de vida*, la estructura del Estado y la norma jurídica de

1) Cfr. GOEBBELS, *Gestalt und Wesen des Nationalsozialismus*, Berlín, 1934, pág. 10 y sig.

un pueblo o de una raza. No obstante, una *Weltanschauung* no constituye necesariamente una religión, pero ella puede englobar a una. Una *Weltanschauung* puede recibir su acuñación de la religión y ella puede también recibirla de la ciencia o de la voluntad artística y cultural de una Nación" [1]).

La especificación de la *Weltanschauung* nacional-socialista reside en que esta cosmovisión está en los hombres rígidamente predeterminada por los caracteres de la raza a que pertenece [2]). "La *Weltanschauung* nacional-socialista no es el resultado de una elección arbitraria, ni el producto de una reflexión o de una libre decisión de la voluntad. Ella nos es dada, con la orientación de nuestra vida, por la raza, por el carácter, por la situación y el destino. Nosotros no *hemos hecho* nuestra *Weltanschauung*, sino que nosotros estamos predestinados para ella por nuestra raza. De aquí emana nuestra concepción y nuestro conocimiento del mundo y del hombre, del sentido y de la función de nuestra vida" [3]).

La *Weltanschauung* nacional-socialista, en tanto que una concepción propia del hombre nórdico y ario, tiene una incontrastable vocación imperialista. En efecto, Hitler afirma que "se puede clasificar la humanidad en tres especies; los que han creado la cultura (*Kulturbergründer*), los que la han conservado (*Kulturträger*) y los que la han destruído (*Kulturzerstörer*); sólo al Ario se lo puede citar como representante de la primera especie. Ha establecido las fundaciones y las grandes obras de todas las creaciones humanas, y los caracteres especiales de los diferentes pueblos no le han dado a la Cultura sino

1) Cfr. ALFRED ROSENBERG, *Blut und Ehre*, Berlín, 1934, pág. 165.

2) Así como el origen de la teoría racista se encuentra en la célebre obra del Conde francés Gobineau, que fué popularizada en Alemania por el inglés H. St. Chamberlain, tampoco la consideración de la raza como fuente de la concepción del mundo es de oriundez germana. En efecto, el filósofo francés X. Torau-Boyle, estudiando el valor de los postulados en los sistemas filosóficos afirma que ellos emanan de las condiciones étnicas de los creadores: "hay en la orientación de sus estudios una *constante* que determina su filosofía, y que es su *raza*". Cfr. X. TORAU-BOYLE, *Introduction a l'étude de la philosophie*, 3ª Ed., París, 1922, pág. 121 y sig.

3) Cfr. H. MANKIEWICZ, *Le Nationalsocialisme Allemand*. Ses Doctrines et leurs réalisations, París, 1937, t. I, pág. 23. La opinión transcripta pertenece al jurista germano Krieck.

su coloración o aspectos diversos" [1]). "Todo lo que tenemos como civilización humana, como producto del arte, de la ciencia y de la técnica es casi exclusivamente el fruto de la actividad creadora de los Arios. De este hecho, se puede concluir, no sin razón, que recíprocamente, ellos han sido los solos fundadores de una humanidad superior y que representan al prototipo (*Urtyp*) de esto que nosotros comprendemos bajo el nombre de *Hombre* (*Mensch*). El Ario es el Prometeo de la Humanidad (*Er ist der Prometheus der Menschheit*); la chispa divina del Genio que brota constantemente de su frente luminosa; él es quien siempre ha encendido de nuevo este fuego que, bajo la forma del conocimiento, esclarece los misterios enteramente mudos y cubiertos de sombras, mostrando al hombre el camino que debe trepar para dominar a los otros seres vivos sobre la tierra. Si se suprime el Ario, una profunda obscuridad descendería sobre la tierra; en algunos siglos, la Cultura humana desaparecería y el mundo devendría un desierto" [2]).

El Judío forma el contraste con el Ario, es la raza "destructora de la Cultura" (*Kulturzerstörer*). Todo progreso de la humanidad se realiza, no gracias a él, sino, malgrado él. "Su presencia ha producido las mismas consecuencias que las plantas parásitas: allí donde él se fija, el pueblo que lo recibe se enferma al fin de un tiempo más o menos largo. Es por eso que, en todos los tiempos, el Judío ha vencido sobre el territorio de otros pueblos; él constituye su propio Estado (*seinen eigenen Staat*), lo disimula con la máscara de *Comunidad religiosa* (*Religionsgemeinschaft*) mientras las circunstancias lo obligan esconder en parte su verdadera naturaleza. Pero un día él se cree lo suficiente fuerte para suprimir este disfraz, deja caer el velo y se muestra súbitamente como lo que antes no quería hacerse ver y reconocer: como Judío" [3]). "Consecuentemente, el camino que debe seguir el Ario lo tiene netamente trazado. Conquista y somete los pueblos inferiores y regla su actividad práctica bajo su autoridad, le impone su voluntad y le obliga a perseguir sus fines. Pero, constriñéndolo a una actividad útil, aunque penosa, no sólo cuida la vida de sus sujetos, sino que le

1) Cfr. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, 116-118. Auflage, 1934, pág. 318.
2) Cfr. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, pág. 317.
3) Cfr. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, pág. 334.

da una suerte más envidiable que aquella que tenía cuando gozaba de lo que llaman su *libertad* primitiva. En tanto que el Ario mantiene con rigor su situación moral de amo, no solamente permanece amo, sino que conserva y desarrolla la Cultura. Porque la Cultura tiene por única fuente las capacidades de los Arios y la pureza de su Raza. Mas así como los sujetos (*herlihter*) comenzaron a elevarse y, probablemente, a asimilar el idioma del conquistador, la barrera que separaba amo (*Herr*) y criado (*Knecht*) desaparece. El Ario renuncia a la pureza de su sangre y pierde con ello el derecho de vivir en el paraíso que había creado. Anegóse por la mezcla de las razas, pierde de más en más sus facultades culturales (*kulturelle Fähigkeit*), finalmente, no sólo por su inteligencia, sino también por su físico, deviene parecido al subyugado y a los autóctonos, perdiendo entonces la superioridad que había hecho la fuerza de sus abuelos". "Así se derrumban Culturas e Imperios cediendo el lugar a nuevas formaciones" [1].

El supremo fin de la existencia humana no es la conservación del Estado, sino la conservación de la raza. Cuando la raza está en peligro, afirma Hitler, y corre el riesgo de ser oprimida o suprimida, la cuestión de la legalidad juega un simple papel secundario. El fin supremo del Estado racista debe ser la vigilancia y conservación de los representantes de la "raza primitiva", dispensadora de la Cultura, que hace la belleza y el valor moral de una humanidad superior. Por eso, afirman, la cosmovisión nacional-socialista engendra *una movilización total del espíritu alemán* que mediatiza el conjunto de las formulaciones de cultura a la Raza; así, al Estado, a quien consideran como el realizador de tal concepción del mundo (*Weltanschauungsstaat*); al Derecho y a la Economía condicionadas por el Estado en función de la Raza; al Arte y a la Ciencia que manan del genio de la Raza y deben servir a la pureza de la Raza *aria* [2].

Presupuesta por Hitler la autenticidad de la *Weltanschauung* Nacional-socialista, exige el reconocimiento incondicionado de su concepción. "Una cosmovisión — afirma — es intolerante y no se resigna a constituir un *Partido entre otros;* exige su

1) Cfr. ADOLF HITLER, *Mein Kampf*, pág. 324.
2) Cfr. H. MANKIEWICZ, *Le Nationalsocialisme Allemand*, pág. 32 y sig.

exclusivo y persistente reconocimiento y reclama una inversión de toda la vida pública (*Umstellung des gesamten öffentlichen Lebens*) de acuerdo a su visión". "Lo mismo acontece con las religiones. El Cristianismo — agrega — no se conformó con levantar su propio Altar; se vió obligado a destruir los altares del paganismo. Esta fanática intolerancia fué lo único que permitió el afianzamiento de aquel apodíctico credo; era una condición indispensable para su existencia". *"Los Partidos Políticos son inclinados a los compromisos, las cosmovisiones nunca. Los Partidos Políticos cuentan (rechen) con sus contrincantes; las cosmovisiones proclaman su propia infabilidad.* Hasta los Partidos Políticos acarician, al principio, casi siempre, la esperanza de establecer un poder despótico (*despotischer Herrschaft*); porque casi, sin excepción, hay en ellos vestigios de una cosmovisión. Pero la pobreza de sus programas los despoja del heroísmo que reclama una cosmovisión. Su aptitud para la conciliación les granjea la simpatía de los espíritus pequeños y débiles, con los cuales no es posible emprender cruzada alguna. De modo que en la mayoría de los casos quedan estancados prematuramente dentro de su miserable pequeñez. Pero con esto, abandonan la lucha por una *Weltaschauung* y, en su reemplazo, buscan con la llamada *cooperación positiva* (*positive Mitarbeit*), conquistar lo más rápidamente posible un lugarcito en el pesebre de las instituciones existentes y permanecer allí el mayor tiempo que puedan. Esta es su ambición total" [1]).

La *Weltanschauung* nacional-socialista está enfrentada antagónicamente, como una ruptura consciente y total con el Cristianismo. No hay sino que ir a Alfred Rosenberg, el filósofo del régimen, para constatar el intento de arrancar de raíz todo lo que pueda ser vestigio cristiano. "Asistimos a la aurora de una época — comienza afirmando en su libro fundamental —, en la que la historia de la humanidad ha de volver a escribirse íntegramente. Las viejas figuras del pasado humano se han desvanecido y está surgiendo en el seno del género humano una nueva cosmovisión, una concepción de la vida, no sólo en algunos campos singularizados, sino en todos los

1) Cfr. ADOLF HITLER, *Mein Kampf*, pág. 507.

campos; no sólo en las cumbres, sino que completamente todo se renueva hasta las raíces" [1]).

LA FORMA EXTERNA DEL ESTADO NACIONAL-SOCIALISTA

Alemania, que por la Constitución del Weimar estaba ordenada en un Estado Federal [2]), con el triunfo del Nacional-socialismo deviene un Estado unitario.

La concepción del Estado expuesta por el Nacional-socialismo era adversa a la subsistencia de una organización federal; ya, a partir del año 1931, un funcionario del Partido, Helmut Nicolai, publicó una memoria, que tenía la aquiescencia de Hitler, en la que expresaba — proyectando las *bases de la futura Constitución* [3]) — que las fronteras de los países (*Länder*) no eran dignas de ser conservadas, que Alemania tenía una organización federal perimida y precisaba levantar por sobre los distritos autónomos simples divisiones administrativas. Además, el mismo Hitler lo tenía expresado en su libro programático: "El Nacional-socialismo debe por principio reclamar para sí el derecho de imponer sus principios a toda la Nación alemana sin resguardo de la actual división federal y de educarla a su idea y a su principio. La doctrina Nacional-socialista no es la criada de los intereses de los Estados singulares; ella tendrá un día que ser el ama de la Nación alemana. Ella debe determinar la vida de un pueblo y ordenarla nuevamente" [4]). Con estas exposiciones programáticas, se preveía la suerte que

1) Cfr. ALFRED ROSENBERG, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, 75-78 Aufl., München, 1935, pág. 21. El R. P. Enrique Rau ha hecho un notable estudio de la irremediable repulsa que existe entre la *Weltanschauung* nacional-socialista y el Cristianismo, Cfr. ENRIQUE RAU, *El racismo nacional-socialista y el cristianismo*, Ed. Gladium, Buenos Aires, 1939, pág. 67 y sig.

2) Apenas sancionada la Constitución del Weimar se planteó el interrogante sobre si ella establecía un Estado unitario o federal. En la doctrina alemana quedó predominante la idea de que la Constitución del Weimar establecía un Estado federal. Cfr. RICHARD THOMA, *Das Reich als Bundesstaat*, en: *Handbuch des Deutschen Staatsrechts*, t. I, pág. 169 y sig.

3) Cfr. HELMUT NICOLAI, *Grundlagen der Kommenden Verfassung*, 5 Auf. 1933.

4) Cfr. ADOLF HITLER, *Mein Kampf*, pág. 648.

aguardaba, con el advenimiento del Nacional-socialismo, a la tradicional organización federal de Alemania que abonaban fuertes factores históricos.

El propósito político de unificar la Nación sobre bases rácicas, no aceptaba en la forma externa del Estado ningún organismo público que conservara autonomía frente a la nueva *conducción* (*Führung*) política. A esta posición teórica, expresada con rotundidad, obedece la acción jurídica de la unificación del régimen (*Gleichschaltung*) y de la supresión de todo atributo estatal que tuvieran los *Países*. Las dos leyes de la *Gleichschaltung* de la primavera de 1933, extienden la forma constitucional del *Reich* a los *Länder* y asegura rápidamente la aplicación sistemática de la *Weltanschauung* Nacional-socialista como principio constitucional. A partir de la supresión de la estatalidad de los Países, el *Reich* se remodela como un Estado unitario. Una distinta solución jurídica — dice el profesor Friedrich Giese — no era posible desde el punto de vista nacional-socialista y de la concepción del Estado por ellos propugnada. Ninguno ha formulado las razones, de manera más precisa, que el mismo *Führer* al motivar ante el *Reichstag* la ley sobre reconstrucción del Estado alemán. Afirmó, que el "movimiento del Nacional-socialismo no fué fundado para Países particulares y para estirpes singulares, sino para la Nación alemana y para el Pueblo alemán. Él no puede reconocer, por ninguna razón, los intereses dinásticos de los tiempos pasados y los resultados de la política basada sobre estos intereses, como futuros empeños vinculantes para el pueblo alemán y su organización estatal. Las estirpes germanas son parte de nuestro pueblo querido por Dios" [1]).

Por la ley del 7 de abril de 1933, destinada a asegurar *la unificación del régimen político en el Reich y en los Países*, se establece la designación en cada uno de los Países de un *Statthalter* (gobernador) del *Reich*, que será el representante permanente del poder central y que asegurará la ejecución estricta de sus decisiones y a quién incumbe, por sobre todo, practicar una política que asegure la más absoluta unidad de vistas entre el *Länder* y el *Reich*. Otra ley, del 31 de enero de

1) Cfr. FRIEDRICH GIESE, *La forma esterna dello Stato Germanico*, en: *Rivista di Diritto Pubblico*, 1938, Fasc. IV, pág. 193 y sig.

1934, ultima la unitarización del Estado alemán al suprimir radicalmente la existencia de los Países. "Los derechos de soberanía de los Países — dice el artículo 2º — son transferidos al *Reich*". Y por otro precepto de la misma ley se establece que "los *Statthalter* de los Países quedan subordinados al Ministro del Interior del *Reich*" [1].

El Estado alemán de la Constitución del Weimar, que era demo-liberal y federal, transformado en un Estado centralizado, autoritario, totalitario; en un *Führestaat* de espíritu militar.

LA COMUNIDAD DEL PUEBLO (*VOLKSGEMEINSCHAFT*) COMO FUENTE Y OBJETO DEL PODER POLÍTICO

El Estado Nacional-socialista tiene como basamento de su estructura al *Volksgemeinschaft*: el pueblo constituído en comunidad. Es el esqueje de la organización institucional, sobre el que se trama todo el sistema político.

La noción de *Volksgemeinschaft* está integrada por la de *Volk* y la de *Gemeinschaft*, que se condicionan mutuamente. A cada una de ellas, la doctrina nacional-socialista le ha impreso una significación singular, que trataremos de desentrañar a los efectos de llegar a la concepción de la *Volksgemeinschaft*.

En el Nacional-socialismo la noción de *Volk* (pueblo) no es de carácter jurídico sino que lo es de carácter étnico, basado sobre la idea de la *unidad de raza* [2].

¿Qué entiende por *raza* el Nacional-socialismo alemán? Hitler soslaya la tarea de darnos una definición precisa, al decir que la *raza* no reside en la lengua, sino en la sangre (*Da das Volkstum, besser die Rasse, eben nicht in der Sprache liegt sondern im Blute...*) [3]. Para él, existen verdades que son tan naturales que obligan al mundo ordinario a reconocer-

1) Cfr. MAURICE AUBRY, *Les modifications apportées par le régime nutional-socialiste aux institutions politiques du Reich et des pays allemands*, París, 1934, pág. 23 y sig.

2) Cfr. OTTO KOELLREUTER, *Der Deutsche Führerstaat*, Tübingen, 1934, pág. 8.

3) Cfr. ADOLF HITLER, *Mein Kampf*, pág. 428.

las en razón de su evidencia. A este género de *verdades* pertenece el carácter específico de *raza*.

Hans Günter, que es el etnólogo del régimen, considera a la raza como a una noción de ciencia natural aplicada al hombre. La *raza* comprende a los hombres que tienen los mismos rasgos hereditarios, físicos y psíquicos [1]). Ante la endeblez de este criterio diferencial de *raza*, los teóricos nacional-socialistas recurren, con la ayuda del Conde francés Gobineau, al carácter *místico y mítico* de la noción de raza. Para Alfred Rosenberg, la *raza* — a quién llama *el mito del siglo vigésimo*, en su libro homónimo — no comprende en sí ninguna verdad objetiva, sino que es un valor puramente subjetivo y sentimental. Corrientemente habla de la "Religión" y de "la ley de la sangre" que determinan "la idea y la acción" de los hombres. La raza, "que es el espejo del alma" en su lucha con el medio y con otras razas, "es la causa última del acontecer histórico" [2]).

La raza nórdica, que el Nacional-socialismo hace de ella el demiurgo de todo proceder histórico, la denominan genéricamente como la raza de los Arios. Estudiando lo que debe entenderse por raza de los Arios, Grete Stoffel afirma que en el fondo se trata de una noción lingüística. "La mayor parte de las lenguas europeas y algunas asiáticas, como la armenia y la persa, son de origen ario. El *Ario* es aquel que habla una lengua de origen ario y tanto puede ser un negro como un judío. El semita es otra noción lingüística, y es tal quien habla un idioma semita" [3]).

Prácticamente — afirma Herbert Pommerich — la comprensión nacional-socialista de Ario se extiende a todas la *razas* que componen el pueblo alemán [4]); y Rosenberg destaca la coexistencia de *cinco razas* de notorios tipos diferentes [5]).

1) Cfr. HANS GÜNTER, *Rassenkunde des Deutschen Volkes*, München, 1930, pág. 14.
2) Cfr. ALFRED ROSENBERG, *Der Mythus des 20 Jahrhunderts*, pág. 22 y sig.
3) Cfr. GRETE STOFFEL, *La doctrine de l'Etat raciste dans l'ideologie nationale-socialiste*, en: *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, 1936, Nº 3-4, pág. 205.
4) Cfr. HERBERT POMMERICH, *Volks und Rasse*, Leipzig, 1934, pág. 10.
5) Cfr. ALFRED ROSENBERG, *Der Mythus des 20 Jahrhunderts*, pág. 576.

En verdad, se llega a la conclusión que la noción de *unidad rácica* que fundamenta al *Volk* alemán, no es una construcción positiva enderezada a conseguir la pureza étnica de una Nación, sino que se trata de una concepción política para eliminar a los judíos de la comunidad nacional-socialista. El racismo, enfatizado como núcleo de la *Weltanschauung*, queda resumido a una simple posición antisemita.

La *Gemeinschaft*, que con el *Volk* integra el concepto de *Volksgemeinschaft*, significa, de una manera general, la concepción orgánica y unitaria de la comunidad de los individuos, que forman una totalidad supra-personal. La "comunidad del pueblo", en el sentido nacional-socialista, se entiende como una entidad con vida propia, caracterizada por el hecho de que cada miembro está penetrado del espíritu objetivo del pueblo, es decir, cada uno de ellos es portador del *espíritu del pueblo* (*Volksgeit*).

Pero esta *Gemeinschaft*, afirman, no puede existir sino en un *Volk* de unidad rácica. Solamente en un pueblo condicionado por la comunidad de la sangre, puede establecerse un espíritu objetivo que genere una *Gemeinschaft*.

Esta concepción de la *Volksgemeinschaft* entraña ciertas consecuencias que son claramente destacadas por Roger Bonnard: 1º) con esta concepción comunitaria del pueblo, el hombre no puede ser considerado como un fin en sí, sino, simplemente, como una célula de este ser viviente que es la comunidad; 2º) para que exista el espíritu objetivo del pueblo, que es quien mantiene la coherencia de la *Gemeinschaft*, es necesario que reine en la colectividad una uniformidad filosófica, política y moral. De aquí que el Nacional-socialismo haya suprimido a los Partidos Políticos como a los focos provocadores de la dispersión espiritual del pueblo [1]).

Este pueblo, en comunidad rácica, es reconocido como la fuente de todo poder político, ya que de él surge el *Volksgeist* que hace de elemento animador y realizador de la conducción (*Führung*) política.

1) Cfr. ROGER BONNARD, *Le droit et l'Etat dans la doctrine national-socialiste*, París, 1936, pág. 34 y sig.

LA CONDUCCIÓN (*FÜHRUNG*) Y EL CONDUCTOR (*FÜHRER*)

El trazo específico de la concepción nacional-socialista en lo referente al poder político, lo constituye el hecho de que se ejerce bajo la forma de *Führung*. La *Führung* se realiza por un poder personal, autoritario y totalitario, ejercido por un jerarca, que es el *Führer* [1]).

El *Führer* no es un Dictador, ni un órgano del Estado, ni un delegado del Pueblo; es el "medium" — en el sentido de los *espiritistas* — del espíritu del pueblo.

Los publicistas del régimen Nacional-socialista diferencian al concepto de *Führung* y el de Gobierno (*Regierung*), lo mismo hacen con el de dirección (*Leitung*). *Führung* y *Regierung* difieren — resume Roger Bonnard la opinión corriente en la doctrina alemana — porque gobernar consiste esencialmente en comandar y ser obedecido. El Gobierno comporta el ejercicio de un poder (*Herrschaft*) en virtud del cual manda; implica de este modo la existencia de sujetos y relaciones de sujeciones. Un pueblo gobernado está constituído por una suma de sujetos que son mandados y que obedecen. De la misma manera, *Führung* no significa *Leitung*. La *Leitung* está constituído por el hecho de dirigir (*leiten*) imponiendo las órdenes y siendo obedecido. Pero a diferencia de la *Regierung*, la *Leitung* no procede por medio de un *Herrschaft*. El *Führer*, que tiene en sus manos al Estado como un instrumento, ejerce, con respecto a éste y a sus agentes, una *Leitung*: es el Dirigente del *Reich* (*Reichsleiter*); pero el Dirigente supremo. En cambio, la *Leitung* es lo que posee el superior jerárquico frente a sus subordinados, así, como el burgomaestre en las Comunas: posee la cualidad de *Leiter* de la administración comunal [2]).

1) Cfr. HELMUT NICOLAI, *Der Staat im Nationalsozialistischen Weltbild*, Leipzig, 1935, pág. 36-37. Para un estudio del Poder ejecutivo en Alemania, a partir del que organiza la Constitución de 1891 hasta la organización del poder del Führer. Cfr. W. GUEYDAN DE ROUSSEL, *L'evolution du pouvoir executive en Allemagne*, París, 1935.

2) ROGER BONNARD, *Le droit et l'Etat dans la doctrine national-socialiste*, pág. 46.

El poder de *conducción* es necesariamente un poder concentrado y reducido a la pertenencia de una sola persona; porque su esencia está en ser originario, autónomo y autoritario. Es *originario* porque el poder personal del *Führer* no le ha sido delegado por el pueblo u otra autoridad, sino que el *Führer* lo posee por el solo hecho de ser *Führer*. Quien se encuentra penetrado en grado excelso por el *espíritu del pueblo*, quien posee la egregia aptitud de comprenderlo e interpretarlo, se encuentra espontáneamente investido del poder de *Führung;* el pueblo lo acepta implícita o explícitamente y se constituye en su séquito (*Gefolgschaft*). El *Führer* no ejerce una autoridad delegada sino primaria [1]). Es elegido por una "selección natural" (*Natürliche Auslese*) — afirma Helmut Nicolai, uno de los juristas más considerados del régimen — en el curso de los combates revolucionarios del Partido. Ella es una elección natural en el sentido de una *élite* (Sorel)" [2]).

El poder del *Führer* es *autónomo* porque no está sometido a ninguna instancia superlativa. El *Führer* goza de la exclusividad del poder de *conducción* y no existen, en el ejercicio de este poder, normas que regulen su proceder, coparticipantes que refrenden sus decisiones, órganos del Estado que aprueben o controlen sus órdenes. Pero si bien el *Führer* no tiene en el ejercicio de su poder limitaciones efectivas, los juristas nacional-socialistas elucubran limitaciones teóricas. Así, para algunos — y esta doctrina es la predominante — la *Führung* está condicionada en sus alcances por el *espíritu del pueblo;* y este *Volksgeist*, lo saben y lo sabemos, no es sino un *Mito*. El profesor Tatarin-Tarnheyden ha propuesto otra limitación, que es un primor de sutileza bizantina: la doctrina Nacional-socialista puede resumirse en una *ley primera y fundamental* (*Ur-Nomos*) que expresa la substancia esencial. La *Führung* tendría que obrar de acuerdo a esta ley y quedar de esta manera limitada. Con agudeza se ha observado que esta concepción está más próxima a la doctrina de Kelsen que a la del Nacional-socialismo. En efecto, el *Ur-Nomos* que sugiere Ta-

[1]) H. Kuhn, *Der Führergendanke in der Neuen Arbeitsverfassung*, Leipzig, 1935, pág. 14 y sig.
[2]) Helmut Nicolai, *Der Staat im Nationalsozialistischen Weltbild*, pág. 37.

tarin-Tarnheyden ofrece una sorprendente afinidad con *la norma fundamental* de Hans Kelsen [1]).

El carácter *autoritario* del poder del *Führer* reside en el hecho de que sus decisiones no son recurribles por parte de ninguna autoridad o particular. De la misma naturaleza de la *Führung* emana este autoritarismo, porque las relaciones entre el *conductor* y su *séquito* están establecidas sobre la base de una confianza y fidelidad absoluta. Además, el *Führer* es, entre los connacionales, el que está más penetrado por el espíritu de la comunidad, y por consiguiente, es el que está en mejores condiciones para formar este espíritu a la *conducción* del pueblo alemán.

El poder del *Führer*, que resume en sí la totalidad del poder político, excluye el fraccionamiento orgánico de dicho poder y la repartición de las funciones estatales, como le es propio al Estado de Derecho liberal-burgués a través de la clásica separación de poderes. Al *Führer* incumbe desempeñar las funciones legislativa, administrativa y jurisdiccional del III *Reich*.

En el Estado Nacional-socialista la ley es un acto de la voluntad del *Führer; der Wille des Fürer Recht ist*, afirma Carl Schmitt, reactualizando la célebre definición del Derecho dada por Ulpiano y que es la fórmula del despotismo romano: *Quod Principi placuit legis habet vigorem*. La generalidad de la norma jurídica, que en el Estado de Derecho liberal es una cualidad esencial y necesaria de la ley, no es indispensable en el Estado Nacional-socialista, ya que el *Führer* puede establecer leyes individuales con efecto retroactivo, y que se refieran a hechos consumados a la fecha de la promulgación de la ley. Se ha abrogado la positividad del derecho objetivo que condiciona la seguridad jurídica, presupuesto primario de toda ordenación de la vida en común.

1) Cfr. ROGER BONNARD, *Le droit et l'Etat dans la doctrina national-socialiste*, pág. 82.

EL PARTIDO NACIONAL-SOCIALISTA EN LA ESTRUCTURA DEL ESTADO

El Partido Nacional-socialista, definido como la estructuración política de la *raza primitiva* (*Urvolk*), es por imperativo expreso de la ley del 14 de julio de 1933 el Partido único que existe en Alemania, correspondiéndole esa unicidad en razón de representar la *Weltanschauung* Nacional-socialista.

El Partido es una corporación de derecho público (*die ist eine Körperschaft des öffentlischen Rechts*), que como el Estado, sólo tiene existencia a través de la voluntad del *Führer*. Pero es una corporación política y no administrativa, que tampoco tiene el carácter de órgano del Estado, ya que no le está infraordenado, y en cambio goza frente a él de absoluta autonomía.

Carl Schmitt considera al *Reich* alemán integrado por tres estructuras de ordenamiento y organización: el Estado, como la parte política-estática; el movimiento (*Bewegung*), como el elemento político-dinámico; y el Pueblo, a quien se debe considerar como protección y cimiento de las decisiones políticas creciente en épocas impolíticas (*unpolitische Seite*). El Partido Nacional-socialista es el *movimiento* y, como tal, el eje de este sistema y el nexo que une al Pueblo con el Estado. "Es el portador de la idea germana del Estado" (*die Trägerin der deutschen Staatsgedanke*), como lo define la ley del 1º de diciembre de 1933 sobre la reconstitución del Partido [1]).

El Estado Nacional-socialista — dice Huber — es un Estado de *movimiento* (*Bewegungstaat*) y el Partido Nacional-socialista es la clase política, que conducida por el *Führer*, porta, mueve y dirige al Estado. El lazo más relevante entre el Partido y el Estado lo constituye la identidad personal e institucional del Jefe del Partido y Jefe del Estado. No es como Jefe supremo del Estado que deviene Jefe del Partido, sino que como Jefe del Partido deriva a Jefe del Estado, pues la posición primaria y originaria es la conducción del Partido, de

1) Cfr. CARL SCHMITT, *Staat, Bewegung, Volk*, Der Deutsche Staat der Gegenwart, Hamburg, 1933, pág. 11 y sig.

donde emana la conducción del Estado. Consecuentemente, el *Führer* es quien opera el enlace, a través del Partido, entre el Pueblo en movimiento y el Estado, en una unitaria y oclusa estructura política [1]).

El Partido y el Estado Nacional-socialista están animados por un mismo espíritu y condicionados a un mismo propósito: la *Führung* del Pueblo alemán según la *Weltanschauung* rácica.

LOS DERECHOS PERSONALES

En la concepción Nacional-socialista no queda sitio para el reconocimiento y garantía de los derechos personales. El hombre no tiene existencia sino como célula de la comunidad del pueblo, no es más una persona con fines que puedan ser extraños a los de la comunidad; su existencia se nutre en la existencia del Pueblo, a la que está entrañablemente ligada (gemeinschaftsgebunden). Para poder llegar al rango de persona el individuo necesita de un reducto que lo proteja en su libertad.

En el Estado Nacional-socialista han desaparecido las bases sobre las cuales reposa el derecho público subjetivo; así lo reconoce Reinhard Hoehn, actual profesor de la Universidad de Berlín: "La totalidad de los teóricos están, por así decirlo, unánimes en reconocer que no puede haber más derecho subjetivo frente al Estado o a la conducción del *Führer* [2]).

LA CONCEPCIÓN RÁCICA DEL DERECHO

El Derecho se desubstancializa al ser relativizado por la antropología política del Nacional-socialismo. La *Raza* sustituye el valor absoluto Justicia, en la función de condicionante del Derecho.

El ordenamiento jurídico del III *Reich* es la expresión concretizada de una idea absoluta del Derecho que trasciende del

1) Cfr. E. HUBER, *Das Staatsoberhaupt des Deutschen Reiches*, en: *Zeitschrift für die Gesamte Staatwissenschaft*, 1935, pág. 210 y sig.
2) Cfr. REINAHRD HOEHN, *Le droit subjetive public et le III Reich*, en: *Recueil d'études en l'honneur d'Edouard Lambert*, París, 1938, t. 3, pág. 241.

espíritu del pueblo alemán, emanado de la *raza*, y con la forma que le imprime su visión del mundo (*Weltanschauug*).

A esta concepción del Derecho se la trata de conectar con determinados antecedentes históricos de la ciencia jurídica alemana. En efecto, existe cierta afinidad, aunque externa, con la que fué enunciada en los comienzos del siglo XIX por Savigni y Puchta, fundadores de la escuela histórica del Derecho, los cuales, influenciados por el idealismo transcendental de Schelling y de Hegel revestían al Derecho con el valor de una idea absoluta. Los filósofos juristas del Nacional-socialismo no han hecho sino transformar esta idea con el elemento rácico de la *comunidad del pueblo* — el *espíritu del pueblo* que en Savigni tiene un sentido metafísico convertido en un concepto naturalístico — y ahormaria en su expresión a la *Weltanschauung* propia al nuevo régimen [1]).

Carl Larenz se esfuerza por conectar el pensamiento jurídico *nazista* con la doctrina de Savigni y de Hegel, pues, a pesar de las hondas separaciones existentes entre ellas concuerdan en cuanto a su oposición al racionalismo y al *jusnaturalismo* individualista, y en afirmar que el Derecho debe tener un contenido conforme a la conciencia moral, costumbres y espíritu del pueblo. Es en base a tales afirmaciones que Savigni y Hegel han desenvuelto, respectivamente, los conceptos de *espíritu del pueblo* (*Volksgeist*) y *espíritu objetivo* (*Objektivegeist*), de los cuales, este último, afirma Larenz, es un perfeccionamiento y esclarecimiento del primero. *Espíritu objetivo* es "el espíritu de un determinado pueblo íntimamente formado de sangre y propósitos" [2]).

La diversidad de las razas engendra la particularidad irreductible de cada producción jurídica nacional; a Savigni le

1) Cfr. J. Duquesne, *Sur l'esprit du peuple allemand comme source d'origine du droit allemand*, en: *Recueil d'études en l'honneur d'Edouard Lambert*, t. 3, pág. 228.

2) Cfr. Renato Treves, *La filosofia di Hegel e le nuove concezioni tedesche del diritto e dello stato*, extractado de: *Annali dell'Istituto di Scienze Giuridiche della R. Universitá di Messina*, vol. 7, 1934-35, pág. 15. Sobre la vinculación que los juristas alemanes pretenden que existe entre sus recientes elucubraciones y el pensamiento de Savigni y Hegel, muy especialmente con este último, Renato Treves ha hecho, con acabada maestría, la comprobación de la falta de toda vinculación intrínseca y fundamental.

faltó esta explicación de sus aseveraciones — afirma Helmut Nicolai, el teorizante que conformó una concepción del Derecho a las exigencias rácicas — porque en su época la ciencia de las razas no existía. En nuestros días sabemos que la misma raza produce el mismo derecho [1]).

Hildebrand, actual profesor de Heidelberg, expresa que la fuente originaria del Derecho es el sentimiento del derecho que domina en una comunidad, y que este sentimiento está condicionado por la raza. "Los juicios esenciales de valor están determinados por la raza. Esta es la evidencia que el *Führer* ha proclamado y que perdurará en la historia del mundo; ella es la que substancializa la idea central del derecho en la teoría del derecho conforme a la ley de las razas que Nicolai ha fundado. Estos juicios fundamentales de valores, en tanto que expresión de la conciencia popular, del espíritu del pueblo, del alma de la raza, están innatos en el hombre...; ellos son una realidad viviente en la sangre..." [2]).

Pero quien da certeza y positividad a ese Derecho, es el *Führer* de la comunidad. "No nos dejemos engañar — afirma Carl Schmitt, el más autorizado jurista del régimen — por una sofística antítesis de política y derecho, de derecho y fuerza; la voluntad del *Führer* es Derecho. Su voluntad es hoy el *Nomos* del pueblo alemán". Pero es el bávaro Hans Frank, Ministro de Justicia del III *Reich*, quien nos define la concepción nacional-socialista del Derecho, despojada de toda cubertura filosófica: "Nada hay por naturaleza justo o injusto. La naturaleza sólo conoce el derecho del sano, del más fuerte, asegurándole contra toda posibilidad de decadencia por perniciosos influjos de las razas inferiores" [3])

1) Cfr. HELMUT NICOLAI, *Die Rassengezetzliche Rechtslehre, Grundzüge einer Nationalsozialistischen Rechtsphilosophie*, München, 3, Aufl., 1933, pág. 28.

2) Citado y transcripto por: J. DUQUESNE, *Sur l'esprit du peuple allemand comme source d'origine du droit allemand*, pág. 234.

3) El profesor español Alfredo Mendizábal acota con malicia penetrante a esa concepción del Derecho proclamada por el supremo jerarca de la justicia nacional-socialista: "Se ha logrado una fórmula —resume Mendizábal—: a más potente animalidad mejor derecho". Cfr. ALFREDO MENDIZÁBAL, *Una concepción hemofílica del derecho*, en la Revista: *Cruz y Raya*, Nº 17, pág. 69.

IV

EL ESTADO CORPORATIVO DE PORTUGAL

EL ESTADO CORPORATIVO

Un estadista rumano: Mihaïl Manoïlesco, con palabras que han tenido un eco feliz entre sus contemporáneos, aseguró "que el siglo XX será el siglo del Corporativismo, como el siglo XIX ha sido el siglo del Liberalismo" [1]). Y esta aseveración tan categórica es compartida por un grueso sector de la teorética estatal y enarbolada como pendón de lucha por considerables fuerzas políticas [2]). El Estado Corporativo sería — según los teóricos y los militantes de su doctrina — la panacea que pondría fin al actual caos moral, político y económico.

Antes de la guerra de 1914, el corporativismo ocupa una situación secundaria en el catálogo de las doctrinas económicas y sociales; así, al llegar a los años feniseculares solamente había encontrado en la persona del Marqués de la Tour du Pin el teórico que preconizaba gallardamente el retorno a la or-

[1]) Cfr. MIHAÏL MANOÏLESCO. *Le siècle du corporatisme*, Librairie F. Alcán, París, 1934, pág. 7.

[2]) El profesor de la Universidad de Toulouse, Jean Brethe de la Gressaye, ha clasificado en tres grupos las doctrinas que acuerdan, en una reconstrucción del Estado moderno, una situación institucional a los cuerpos profesionales: 1º) Los grupos profesionales integran por sí solo al Estado, es decir, el poder político es absorbido por el poder económico: es la doctrina *sindicalista;* 2º) Los grupos profesionales están representados en el Estado, y coparticipan de la dirección estatal junto a las fuerzas políticas: es la doctrina *corporativa;* 3º) Los cuerpos profesionales y económicos constituyen en el Estado un poder económico de índole consultiva, diferenciados claramente del poder político: es la doctrina del *poder económico.* Cfr. J. BRÉTHE DE LA GRESSAYE, *La representation profesionnelle et corporative*, en: *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique* Nº 3-4, 1934, pág. 62 y sig.

denación estamental, como medio de restablecer el orden en la sociedad moderna [1]). Recién en nuestros días, ante la desmesurada exacerbación de las fuerzas económicas y su agoniosa irrupción en la vida política, es que algunos espíritus avisores se tornan hacia el corporativismo, y cunde, entonces, la idea de que ha llegado el momento de efectuar el relevo del Estado liberal por el Estado corporativo [2]).

El filósofo vienés Othmar Spann, en un libro de urdimbre utópica, llevó hasta las últimas consecuencias la doctrina corporativa, pretendiendo erigir el Estado exclusivamente sobre esta idea y proyectando, sobre ella, la esencia del "verdadero Estado" de validez extratemporal. Transformar el Estado de clases en una jerarquía de estamentos, determinar conforme a la ordenación absoluta de los valores la jerarquía de los estamentos y realizar en la paz y armonía de éstos y de los Estados, el ideal de la plena Cultura. Organización ideal de la sociedad humana, que como todas las elucubraciones de su índole, es un dechado de rigidez estilizada, pero que a pesar de

1) Cfr. La Tour du Pin, *Vers un ordre social chretien*, Beauchesne, 1907. El Marqués de la Tour du Pin es el fundador de la escuela católica social de Francia, que también tuvo repercusión entre los cristianos sociales de Alemania, Austria, Bélgica. Dicha doctrina anima el movimiento cristiano internacional representado por la Unión de Fribourg y continuado en nuestros días por la Unión de las Malinas, llevada por los católicos sociales a sus organizaciones gremiales y políticas, y aprobadas por la Iglesia en las Encíclicas *Rerum Novarum* de León XIII y *Quadragesimo Anno* de Pío XI —la primera de 1891 y esta última de 1931—. Cfr. R. Semichon, *Les idées politiques et sociales de la Tour du Pin*, París 1936; George Jarlot S. J., *Le régime corporatif et les catholiques sociaux.* Histoire d'une doctrine, Flammarion, 1938.

La efímera Constitución Corporativa de Austria de 1934 fué el trasunto a la técnica constitucional de las directivas de la Encíclica de Pío XI, Cfr. A. Merkl., *Der Staatsrechliche gehalt der Enzyklika Quadragesimo Anno*, en: *Zeitung Öffentlichen Rechts*, B. XIV, pág. 208 y sig.

2) Pretender indicar la principal bibliografía que versa sobre el Estado corporativo y, más aún, sistematizarla, es pretender lo imposible. El corporativismo es, indudablemente, la mayor preocupación temática de la época, y, en consecuencia, nos encontramos desde el libro de admirable medulosidad hasta la divagación superficial. Para un conocimiento general, Cfr. Gaetan Pirou, *Essais sur le corporatisme*, Recueil Serey, París, 1938; Maurice Bouvier-Ayan, *La doctrine corporative*, Recueil Serey, París, 1939; Bernard Lavergne, *Le gouvernement des democraties modernes*, Libraire Felix Alcán, 1933, 2 vols.

ello nos interesa conocer porque las *utopías* están amasadas con atisbos, críticas, desconformismos y necesidades a cuyo través se pulsa el espíritu de la época.

Spann pretende estructurar el Estado fraccionándolo gremialmente y en forma de un escalonamiento jerárquico, de manera que cada estamento (*Stände*) inferior sea conducido por el inmediato estamento superior. Con este objeto, distingue cuatro corporaciones: obreros manuales, obreros calificados, jefes económicos, conductores del Estado. Este Estado verdadero (*Wahre Staat*) devendrá un "ser colectivo" plasmado por las relaciones personales, vivas, en lugar del actual Estado en falencia, que es centralista y en el que dominan relaciones abstractas, mecánicas e impersonales, entre el individuo y el conjunto. Esta estructuración corporativa de la sociedad ha sido constante en la Historia, afirma Othmar Spann, no es sólo el trazo específico de la Edad Media, sino de todas las estructuras sociales a través de su concreción tempo-espacial. Su abrogación, que consumó la Revolución Francesa con su "concepción atomista y niveladora", ha traído la miseria obrera y la creación de los *cartels* y *trusts*, por parte de los patronos, y de los sindicados, por parte de los obreros, que actúan con ritmo descompasado [1]).

El Estado corporativo ha tenido en nuestros días diversas formas de realización histórica, y de él podemos dar una noción genérica, afirmando que se trata de una forma de Estado democrático a quien lo caracteriza el hecho de que todos o algunos de los órganos de representación del pueblo comportan una representación profesional. Dicha forma de Estado es una nueva formulación histórica de la Democracia, que difiere de la del Estado liberal, porque sustituye a los Partidos Políticos por las corporaciones gremiales; son dos maneras distintas de ensamblar a los ciudadanos para emitir sus votos, que obedecen a los supuestos filosóficos de dos concepciones antipolares de la sociedad [2]).

Si bien los Estados totalitarios se consideran a sí mismos

1) Cfr. Othmar Spann, *Der Wahre Staat*, 3ª Ed., Fischer, Jena, 1931.
2) Cfr. Roger Bonnard, *Syndicalisme, corporatisme et Etat corporatif*, París, 1937, pág. 105 y sig.

como realización de un sindicalismo integral [1]) — el *Stato-Corporativo* de la Italia *Fascista;* el Estado-estamental alemán (*Der Deutsche Stände-Staat*); *"la estatización de los sindicatos"*, como Lenin resumía la organización política rusa — nosotros descartamos de plano la consideración en su carácter de tal, porque hemos visto que las organizaciones gremiales han desaparecido, o por no haber encontrado una realidad adecuada después de servir de programa proselitista, o perviven como auxiliares sumisos del órgano político supremo: el Jefe del Estado o el Partido único. Pero la experiencia deja un saldo provechoso de observación: o la integración sindicalista que sustentan es un artificio para lograr imantar a las masas hacia un Estado autoritario — pero para arribar a semejante meta hay caminos más rectos — o bien, las tensiones económicas y sociales de la sociedad burguesa avivadas por dichos regímenes, en lugar de afirmar la unidad política del pueblo la agudizan en su dispersión, y se cae en la necesidad de evitar esa dispersión pluralista del Estado por medio de supremos órganos políticos.

Estudiaremos, en cambio, como típica formulación actual de la categoría del corporativismo autónomo, al Estado portugués, que en su orientación social está penetrado por las directivas de dos Encíclicas: la *Rerum Novarum* de 1891 y la *Quadragésimo Anno* de 1931. *Estado Corporativo*, que si bien desecha la concepción individualista de la sociedad no por eso deja de consagrar los fueros inviolables de la libertad personal; que modela un Estado vigoroso sin llegar, por la absorción totalitaria, hasta su deificación; que si bien se aparta de la neutralidad agnóstica del Estado de Derecho liberal-burgués, pues es portador de un contenido propio de Cultura, no se aferra en la intransigencia de un dogmatismo; que si se nutre en los hontanares de la tradición, no por eso pregona o practica un nacionalismo exclusivista y agresivo.

1) Cfr. PAUL COUZINET, *Quelques aspects de la recherche constitutionnelle de l'Etat: syndicalisme et dictature*, en: *Annales du droit et des sciences sociales*, 1934, N° 2-3, pág. 80 y sig.

LAS IDEAS POLÍTICAS DEL FAUTOR DEL ESTADO PORTUGUÉS

Oliveira Salazar es el constructor del Estado corporativo portugués; interesa, entonces, conocer esquemáticamente sus ideas políticas.

En 1926 las Fuerzas Armadas de Portugal hacen una revolución antiparlamentaria y establecen una Dictadura ejercida por el General Carmona, quien designa, para ocupar el Ministerio de Finanzas, al profesor de la Universidad de Coïmbra, Oliveira Salazar. El 5 de julio de 1932 es nombrado Presidente del Consejo de Ministros y en un discurso pronunciado el 30 del mismo mes, traza las grandes líneas del nuevo Estado. Nacido de una humilde familia católica de una villa de la Provincia de Beira Alta, en 1889. Hizo sus estudios elementales en el Seminario de Viseu, donde recibe las órdenes menores; habiendo abandonado sus estudios eclesiásticos, se gradúa en el año 1914, en la Universidad de Coïmbra, de doctor en Derecho. A la edad de 27 años es designado en la misma Universidad profesor de las asignaturas de Economía Política y Finanzas. Católico fervoroso y militante, fué uno de los cofundadores del Centro católico, organización destinada a defender los derechos de la Iglesia y a divulgar los principios cristianos [1]. Hombre de cultura amplísima, auténtico estudioso, gusta de los bienes del espíritu y expresa grandes verdades con una prosa ceñida y limpia.

"Entre los maestros que han formado mi pensamiento, es a los franceses a quienes le soy más deudor... Es a ellos que yo debo la orientación de mi modesta cultura. Yo he recibido una doble influencia, la de la escuela de la Ciencia Social con Le Play, Demolins y los otros, de una parte, y la de Maurrás, por otra. He atemperado recíprocamente a las dos". "Lo que yo he tomado de Maurrás, es la idea de la autoridad necesaria, del Estado fuerte. He sido igualmente tocado por la distinción tan nítida que él establece entre la *dernophille* y la *democratie*.

1) Cfr. A. Ferro, Salazar, *Le Portugal et son chef*, París, 1934; M. Lewandowski, *Une expérience de redressement. Oliveira Salazar*, en: *Revue des Deux Mondes*, 1er. Juin 1934, pág. 515-530.

La confusión de estos dos términos, que es corriente entre los políticos y que ellos están interesados en mantener, es la fuente de muchas de las herejías" [1]).

Se enfrenta Oliveira Salazar con los males que aquejan a Portugal, aunque lo hace con la conciencia de que tales eventos críticos no son exclusivamente, sino que pertenecen al espíritu humano de Occidente. "Precisamente en esta Europa enferma, convulsa, empobrecida, desequilibrada, que busca a tientas las soluciones políticas del porvenir, es donde hay que localizar el caso portugués". Reducir, el movimiento portugués que orienta, a un mero episodio de política nacional, "es desconocer las razones profundas del malestar general, las tendencias de nuestro tiempo y todas las debilidades, abdicaciones e insuficiencias del poder público, que forman la base de lo que ha podido llamarse *la crisis del Estado moderno*" [2]). "Agítase Europa y el mundo — afirma Salazar resumiendo el espíritu de la reforma del Estado — en medio de experiencias políticas y sociales, revueltas, revoluciones, crisis, dificultades, anhelos de vida nueva; se ensayan sistemas; se buscan nuevos rumbos para la vida y equilibrio de las sociedades; se derrumban principios e instituciones seculares, y corren peligro de hundirse en la trágica confusión de este momento, otras que deberían ser mantenidas; los pueblos sienten cada vez más los lazos que les unen en su solidaridad. En este pequeño rincón occidental, ni lejos ni cerca, en el centro de una de las grandes rutas de la civilización, este país que no es de ayer, que tiene fisonomía y que tiene historia, está llamado a marcar su posición" [3]).

Declara perimido el optimismo ochocentista, para dar paso a *una seria* concepción de la vida, que imprime *gravedad en el pensamiento y en la acción*. "Asistimos a uno de los grandes virajes de la historia; estamos presenciando, estamos realizando las transformaciones sociales de la que ha de na-

1) Citado por: ALPHONSE JOFFRE, *Le corporatisme portugais*, en: *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, 1938, Nº 3-4, pág. 177-8.
2) Cfr. OLIVEIRA SALAZAR, *El pensamiento de la revolución nacional*, Editorial Poblet, Buenos Aires, 1938, pág. 90.
3) Cfr. OLIVEIRA SALAZAR, *El pensamiento de la revolución nacional*, Pág. 248.

cer un nuevo mundo. Lo hacemos con nuestras mismas manos, sin ir contra la corriente general, pero la obra está amasada con lágrimas, con sacrificios de todo orden, pero principalmente morales. Han concluído los tiempos de vida fácil, de negocios corrientes, de trabajo seguro, y hasta de ocio asegurado" [1]).

La raíz de la crisis que aqueja al Estado, que es crisis moral por sobre todo, la encuentra Salazar en la filosofía que culminó en el siglo XIX. "El filosofismo comenzó combatiendo en las inteligencias la adhesión a las verdades eternas y corroyendo en los espíritus la base de los grandes principios. A cierta altura de la obra destructora se vió, con pánico, que no se habían podido sustituir esos marcos milenarios de que se sirven las almas para guiarse a través de la vida. Se llegó a la negación de Dios, de la certeza, de la verdad, de la justicia, de la moral, en nombre del materialismo, del escepticismo, del pragmatismo, del epicureísmo, de mil sistemas confusos, que difícilmente pudieron disimular su falta de contenido. Pero la negación, la indiferencia, la lucha, no pueden ser fuentes de acción. Y la vida es acción" [2]).

Sus críticas a los principios informadores de la vida económica burguesa, son de severa exactitud. "Hemos adulterado el concepto de riqueza; lo hemos separado de su propio fin de sustentar, con dignidad, la vida humana; hemos hecho de él una categoría independiente que nada tiene que ver con el interés colectivo, ni con la moral, y hemos supuesto que amontonar bienes sin utilidad social, sin normas de justicia en su adquisición y en su uso, podía constituír una finalidad de los individuos, de los Estados o de las naciones". "Hemos deformado la noción del trabajo y la persona del trabajador. Olvidamos su dignidad de ser humano, consideramos tan sólo su valor de máquina productora, medimos y pesamos su energía, y no nos acordamos siquiera de que es elemento de una familia, y que la vida no está sólo en él, sino en su mujer, en sus hijos, en su hogar". "Fuimos más lejos: disociamos el

1) Cfr. OLIVEIRA SALAZAR, *El pensamiento de la revolución nacional*, pág. 240.
2) Cfr. OLIVEIRA SALAZAR, *El pensamiento de la revolución nacional*, pág. 242.

hogar; utilizamos a la mujer y al niño como valores secundarios, más baratos, de la producción — unidades sueltas, elementos igualmente independientes unos de otros, sin vínculos, sin afectos, sin vida común — y destrozamos prácticamente la familia. De un sólo golpe desmembramos el núcleo familiar, aumentamos la concurencia de trabajadores con la mano de obra femenina, y no le dimos en forma de salario lo que corresponde a la productividad de una buena ama de casa y a la utilidad social de una ejemplar madre de familia" [1]).

Una vez descubierto el orto del mal, traza la orientación directriz de su obra que fundamenta en la restauración de los valores espirituales. "Hemos de trabajar y favorecer la acción de los que trabajan para lograr una justa compensación de la vida humana con los deberes, sentimientos y esperanzas que derivan de sus fines superiores, con todas las fuerzas de cohesión y de progreso que nacen del sacrificio, de la lealtad desinteresada, de la fraternidad, del arte, de la ciencia, de la moral, emancipándonos definitivamente de una filosofía materialista, condenada por los mismos males que desencadenó. Ahí es donde está la verdad, la belleza y el bien: la vida del espíritu. Más aún: ahí está la suprema garantía del orden político, del equilibrio social y del progreso digno de este nombre" [2]).

Frente al fenómeno moderno de la laxitud del poder estatal y ante las reacciones que llevan hacia la omnipotencia y deificación del Estado, Salazar contrapone un Estado *tan fuerte que no necesita ser violento*, y limitado por la moral, por los principios del derecho de gentes, por las garantías y libertades individuales, que son la suprema exigencia de la solidaridad social. "Sin embargo — advierte aludiendo a los que tildan de haber conformado un Estado al estilo del italiano y del alemán — hay que alejar de nosotros el impulso encaminado a la formación de lo que podría llamarse el Estado totalitario. El Estado que subordinase todo sin excepción a la idea de Nación o de Raza representada por él, en la moral, en el derecho, en la

1) Cfr. Oliveira Salazar, *El pensamiento de la revolución nacional*, pág. 184.
2) Cfr. Oliveira Salazar, *El pensamiento de la revolución nacional*, pág. 269.

política, en la economía, aparecería como un ser omnipotente, principio y fin de sí mismo, al que habrían de estar sujetas todas las manifestaciones individuales y colectivas. Tal Estado podría encerrar un absolutismo peor que el que antecedió a los regímenes liberales, ya que éste, al menos, no se desligó de su destino humano. Ese Estado sería esencialmente pagano, incompatible por naturaleza con el genio de nuestra civilización cristiana, y tarde o temprano conduciría a revoluciones semejantes a las que afrontaron los viejos regímenes históricos, y quién sabe si hasta a nuevas guerras religiosas, más graves que las antiguas" [1]).

Las ideas de Salazar sobre el corporativismo son claras y agudas. Parte de una separación precisa que debe existir entre la organización económica y la organización política de la sociedad, pues la primera no puede ser por sí sola la base normativa del Estado, en una función que es siempre política. El Estado, como suprema expresión del agregado nacional, debe encargarse de la alta dirección de la economía, cuidando la defensa exterior, la paz pública, la administración de justicia, la creación de las condiciones económicas y sociales y de la producción, la asistencia técnica del desarrollo de la instrucción, el sostenimiento de todos los servicios auxiliares de la actividad económica, la corrección de los defectos que a veces derivan del libre juego de las actividades privadas, la especial protección a las clases desheredadas, y la asistencia, cuando no puede conseguirse, mediante la acción de las instituciones privadas, la satisfacción de las necesidades humanas. Pero los intereses de la producción deben ser regimentados por los cuerpos corporativos; de manera que se reemplace la economía dirigida por los gobernantes, por la economía autodirigida. Además, en la organización de las corporaciones económicas ha de tenerse presente que los intereses por ellas representados, o mejor dicho, los intereses de la producción han de subordinarse no sólo a los de la economía nacional en su conjunto, sino también a la finalidad espiritual o destino superior de la Nación y de los individuos que la constituyen. "Por otra parte, para la más perfecta realización de nuestra fórmula de

1) Cfr. OLIVEIRA SALAZAR, *El pensamiento de la revolución nacional*, pág. 266.

Nación organizada se han de tener en cuenta, además, las corporaciones morales, como las de las artes, las ciencias, la asistencia y la solidaridad, que por una adecuada evolución han de formar parte de la organización corporativa. Por muchas razones, estas entidades estarán sometidas a la misma finalidad espiritual y al mismo interés nacional que domina a las primeras" [1]).

Sobre el paradigma de estas ideas políticas y sociales se plasma, por la Constitución sancionada el 19 de marzo de 1933, la reconstrucción del Estado de Portugal, que obedece en conjunto, según el Jefe del Gobierno Olivelra Salazar, a las exigencias de la historia del pueblo lusitano y de la Cultura latino-cristiana, ambas desviadas, en pausas interregnas, de su verdadero rumbo.

ORGANIZACIÓN CONSTITUCIONAL DEL ESTADO

No nos proponemos hacer un estudio integral de la organización institucional del nuevo Estado portugués, sino que pretendemos, a fin de no rebasar la órbita de nuestro plan metódico, destacar lo que importa una innovación en la estructura del Estado [2]).

La Constitución se encuentra sistematizada en dos partes fundamentales, comprendiendo en la primera todo lo atinente a la ordenación social, a la orientación cultural y a la dogmática de estilo en la técnica constitucional; en la segunda sección se establece la organización política del Estado.

El Estado portugués es definido como una República unitaria y corporativa, basada en la igualdad de los ciudadanos ante la ley, en el libre acceso de todas las clases a los beneficios de la cultura intelectual, y en la intervención de todos los elementos estructurales de la Nación en la vida administrativa

1) Cfr. OLIVEIRA SALAZAR, *El pensamiento de la revolución nacional*, pág. 270-1.

2) Para un acebado estudio de la organización constitucional del Estado portugués, Cfr. PEREIRA DOS SANTOS, *La constitution sociale et politique portugaise*, Preface de Georges Renard, París, 1935, pág. 112 y sig.

y política (artículo 5º de la Constitución). Los fines del Estado están expresados en la Constitución con carácter programático — *una Constitución es programa y realización*, afirma Oliveira Salazar — y ellos son: promover la unidad y establecer el orden jurídico de la Nación, definiendo y haciendo respetar los derechos y garantías impuestas por la moral, por la Justicia o por la ley a favor de los individuos, de las familias, de las autarquías locales y de las otras personas colectivas, públicas y privadas; armonizar e impulsar las actividades sociales, dentro de la legítima subordinación de lo particular a lo general [1]) y velar para que todos los habitantes gocen del mínimo de la existencia humanamente suficiente (artículo 6º de la Constitución).

En un capítulo especial se consagran los clásicos derechos de la libertad personal, con las adiciones contemporáneas de acentuación social. A la par del *status libertatis*, se admiten los derechos reconocidos a las personas morales, a las autarquías locales y corporaciones culturales y económicas.

La Constitución portuguesa consagra a la legislación de la familia — en abismal distanciamiento con las Constituciones liberales [2]) — todo el título tercero de su primera sección, asegurando por parte del Estado su protección y defensa, como fuente de conservación y desarrollo de la Nación, como

1) "*Todo para la Nación, nada contra la Nación*", es una fórmula célebre de Salazar. Algunos adversarios del Jefe de la Revolución portuguesa han insinuado que ella no es sino más que un plagio de la célebre frase de Mussolini: *Todo en el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado.* Hay en esto un error completo. La síntesis de Salazar, no solamente no es idéntica a la de Mussolini, sino que también le es opuesta. Ella descarta voluntariamente la idea del Estado omnipotente preconizada por el *Duce.* A la hegemonía del Estado fascista, Salazar prefiere la Nación. Lejos de estar sometido a una influencia, Salazar ha marcado una diferencia. Y comprender esto, es comprender el nuevo Estado portugués". Cfr. ANTONIO FERRO, *L'Etat nouveau*, en: *L'Etat moderne. Encyclopedie française*, X, pág. 10, 88-15.

2) "No es dudoso, que si el siglo XIX no se ha desprendido totalmente de la tesis del matrimonio-institución, el agravio está en el culto de que ha sido objeto el acto jurídico, o si se lo prefiere han ubicado en el acto jurídico, más particularmente en el contrato, el supremo factor de la vida social". Cfr. J. BONNECASÉ, *La philosophie du code Napoleón appliquée au droit de famille*, París, 1928, pág. 167.

soporte basilar de la educación, de la disciplina y de la armonía social, y como fundamento del orden político [1]).

Acaso, el rasgo más llamativo de esta parte de la Constitución lo sea la institucionalización que hace de la *opinión pública*, a la que se considera "como elemento fundamental de la política y de la administración del País, correspondiendo al Estado defenderla de todos los factores que la aparten de la verdad, la justicia, la buena administración y del bien común" (artículo 22 de la Constitución). Hemos visto cómo la *opinión pública*, que fué pensada por los racionalistas liberales como la resultante del libre juego de las ideas, quedó, primero, a merced de sujetos privados que dominaban los puestos sociales de amplificación y después, como, desembozadamente, se la forma desde los Ministerios de Propaganda con prédicas sugestivas enderezadas a provocar los desbordes irracionales de las masas convenientemente encauzados a sus planes. No es éste el lugar apropiado para la explicitación del tema; solamente apuntamos la observación de que, cuando la Constitución de Portugal promete defender la *opinión pública* de los factores que la mistifican, se aproxima al meollo de un lacerante problema sociológico.

Integran la primera parte de la Constitución — además de los preceptos que versan sobre los organismos corporativos que estudiaremos en seguida — capítulos especiales que reglan del orden administrativo, económico y social, de la cultura intelectual, de la defensa militar, de las finanzas del Estado y del régimen de los servicios públicos.

En la segunda parte de la Constitución se establecen los órganos del Estado, se determinan los medios de nominación de los funcionarios que lo integran y se fijan las atribuciones precisas de cada uno de ellos. El cargo de Jefe del Estado está desempeñado por el Presidente de la República, elegido directamente por el pueblo para un período setenal. Son sus taxativas atribuciones: nombrar al Presidente del Consejo y sus Ministros, disolver la Asamblea nacional cuando lo exijan los inte-

1) Cfr. RAFAEL MOYANO CRESPO, *La familia, los organismos corporativos y el estado en la constitución portuguesa*, Córdoba, 1937, pág. 23 y sig.; F. I. PEREIRA DOS SANTOS, *La constitution sociale et politique portugaise*, pág. 52 y sig.

reses de la Nación, y las demás facultades propias a esta institución — crean un órgano ejecutivo cuya robustez lo asemeja al Presidente americano —. A su lado funciona, en tareas de asesoramiento claramente expresadas, un Consejo de Estado.

El órgano legislativo lo componen la Asamblea nacional, compuesta de noventa diputados elegidos por el sufragio directo de los ciudadanos electores y la Cámara Corporativa, formada de representantes de las autarquías locales y de los intereses sociales, considerados éstos en sus ramas fundamentales de orden administrativo, moral, cultural y económico.

El *Gobierno* lo forman el Presidente del Consejo, que podrá llevar los negocios de uno o más Ministerios, y los Ministros; el primero es designado y separado libremente por el Presidente de la República, ante quien es responsable por la política general del Gobierno; los Ministros son nombrados por el Presidente de la República a propuesta del Presidente del Consejo.

En el capítulo referente a la función jurisdiccional, regla en sus directivas generales el establecimiento de tres instancias de Tribunales, a cuyos miembros rodea de un cúmulo de garantías eficaces con el propósito de asegurarle su independencia.

LA ORGANIZACIÓN CORPORATIVA

Una vez dada una noción esquemática de la organización política y de los fundamentos doctrinarios que la cimentan, describiremos la organización corporativa fundamental del Estado portugués, que es lo que nos interesa destacar, ya que la apreciamos como la típica concreción contemporánea del Corporativismo. La legislación que reforma dicha organización comprende, además de la Constitución del 19 de marzo de 1933, modificada en 1935 y 1936, un texto de sistematización orgánica, el Estatuto del Trabajo Nacional promulgado el 23 de setiembre de 1933 y una cantidad de leyes complementarias.

La orientación del corporativismo portugués es netamente espiritual, ya que la organización profesional comprende, junto al dominio de lo económico, el ejercicio de las profesiones

liberales y artísticas, y subordina sus actividades a los fines de perfección moral e intelectual que concurren a la elevación del nivel espiritual de la Nación (artículo 40 del Estatuto del Trabajo).

En grandes trazos, esta organización puede resumirse de la siguiente manera: en la base los organismos primarios compuestos por los Sindicatos nacionales de Empleados y Obreros, por una parte, y por las Asociaciones Patronales, por la otra.

Los organismos secundarios previstos por el artículo 41 del Estatuto del Trabajo Nacional, son las Federaciones aglutinantes de los organismos primarios, sobre una base regional o nacional. Tales uniones agrupan a las organizaciones patronales o de asalariados, de manera que representan el haz de los intereses de un mismo sector de la actividad nacional. La conjunción de estos organismos secundarios de patronos y obreros se realiza en la Corporación, que ensambla los representantes de empleados y empleadores en un grupo mixto. En la cima de esta organización corporativa se encuentra la Cámara Corporativa que actúa como integrante del órgano legislativo del Estado. Varias instituciones de carácter político coordinan estas diferentes constelaciones corporativas.

Trataremos de estudiar en detalles la organización corporativa, siguiendo el orden de la precedente síntesis, en una exposición que tiende a presentar en grandes líneas las formaciones y funciones que desempeñan [1]).

Los Sindicatos nacionales y las Asociaciones patronales — organismos primarios — son considerados como personas morales de derecho público, con una gran capacidad civil y en la cantidad de uno por cada distrito. Se forman con autorización del Estado, que no reconoce más que una sola asociación para cada categoría profesional y le otorga la representación de todos los integrantes de dicho gremio, estén o no inscriptos en sus registros. El Estado ejerce sobre estas asociaciones un control severo por medio del órgano de la Subsecretaría del

1) Para el conocimiento de la organización corporativa de Portugal, seguimos nosotros en todas sus partes, al buen libro de ODETTE SAMSON, *Le corporatisme au Portugal*, París, 1938.

Estado perteneciente a la rama de Corporación y Previsión social o el Instituto Nacional del Trabajo.

El fin de los Sindicatos es la defensa de los intereses profesionales, ya sean económicos o morales y sociales. Pueden ser propietarios de los inmuebles necesarios a su actividad, recibir donaciones y legados previa autorización del Estado y percibir cotizaciones de sus miembros.

La adhesión al Sindicato es libre y quien pertenece a uno puede desafiliarse sin que esto le traiga aparejada ninguna sanción. Para pertenecer a un Sindicato se debe tener más de diez y ocho años de edad, ejercer la profesión que especifica a uno de ellos y gozar de los derechos civiles y políticos. Los extranjeros pueden pertenecer al Sindicato pero les está interdicto formar en los cuadros directivos.

Las obreras se adunan, en el seno del condigno Sindicato de su profesión, en secciones particulares, las que deben ser obligatoriamente consultadas en todas las cuestiones relacionadas con el trabajo femenino.

Los sindicatos concluyen los contratos colectivos de trabajo con las Asociaciones patronales; crean las agencias de colocación, las escuelas profesionales y, en los límites de sus recursos, las instituciones de previsión.

La disolución del Sindicato puede ser pronunciada por la Asamblea general, en congruencia con las disposiciones de los estatutos, y por decreto del Gobierno en los casos que se constate que la acción ha tomado un carácter internacional o cuando se infringen las reglas profesionales.

La Asociación patronal del mismo grado que el Sindicato nacional es el Gremio, que agrupa a las Empresas. Hay Gremios *obligatorios*, Gremios *facultativos* y Gremios *agrícolas*.

Los Gremios *obligatorios* son asociaciones que agrupan las empresas, sociedades o firmas, individuales o colectivas, que ejercen el mismo género de actividad en el comercio, en la industria y en la agricultura. Su creación depende de la iniciativa de los Ministerios a los cuales le incumbe coordinar jerárquicamente las fuerzas económicas. Cada Gremio tiene su organización particular que varía según las exigencias particulares de cada forma de actividad y está condicionada por la armonía de los elementos en la conjunción económica, su-

periormente definida como la más conforme al interés colectivo.

Los gremios tienen una triple función: política, económica y social. Desde el punto de vista político participa, como las otras corporaciones, de la elección de los cuerpos administrativos, salvo los Consejos Comunales, cuya elección pertenece exclusivamente a los jefes de familia. Desde el punto de vista económico y social, el papel asignado a los Gremios es, a la vez, consultivo y activo. Entre las materias sobre las cuales los Gremios patronales pueden ser consultados por los organismos corporativos superiores o por el Estado, la ley menciona: a) la situación, las condiciones y las necesidades de su comercio o industria, o las modalidades de explotación económica y los medios de desarrollarlas o de remediar sus defectos, lo mismo que la manera de coordinación con las otras industrias o comercios pertenecientes a la misma actividad; b) la situación de su personal y los medios de mejorar su condición económica y social; c) la higiene y la seguridad de los locales de trabajo. Su función activa consiste en representar todos los adherentes de la rama de la producción, inscriptos o no, y de protegerlos ante el Estado y los otros organismos corporativos. En virtud de esta representación concluye con los organismos obreros los contratos colectivos de trabajo.

Los Gremios *facultativos* tienen la misma función que los precedentes, pero no son formados sobre la iniciativa del Gobierno, sino que resultan del agrupamiento voluntario de las empresas de una misma rama de producción. Ellos pueden constituirse allá donde existe un Gremio obligatorio o un organismo de cooperación económica creado por el Gobierno. Tienen las mismas funciones políticas y sociales que los Gremios obligatorios, pero en materia económica su papel es puramente consultivo.

Los Gremios *agrícolas,* contrariamente a los otros tipos de gremios, que son establecidos por especies de producción, atienden en su formación las distintas regiones de cultivo. Se consideran como productores agrícolas a los propietarios, a los colonos, a los arrendatarios, y en ausencia del propietario, al administrador del predio rural. Los gremios agrícolas deben desarrollar entre los campesinos el espíritu de cooperación y

solidaridad. A ellos les incumbe contribuir al mejoramiento de las condiciones materiales y morales de la población agrícola y colaborar en la reglamentación del trabajo rural. Ellos deben, además, establecer el crédito agrícola, la cooperación, facilitar las ventas de los productos agrarios, la adquisición en común de los instrumentales necesarios a las faenas rurales.

En el estadio inmediato de la organización corporativa del Portugal, nos encontramos con las Federaciones y las Uniones. Cada Federación ha sido creada y organizada por una ley especial, teniendo características propias que la perfilan con singularidad. Sus funciones son casi exclusivamente de carácter económico, pues deben controlar el volumen de la producción, organizar las compras y ventas en común, estableciendo las reglas de concurrencia y fijando los precios mínimos. Las Uniones tienen la misma función económica que las Federaciones, comprendiendo a un cierto grupo de Federaciones o simplemente de gremios.

Las Corporaciones — que como lo hicimos notar son la conjunción mixta de empleadores y empleados — aún no han sido constituídas totalmente; sólo existen, en desempeño de la función corporativa, diferentes organismos llamados *precorporativos* y que serán absorbidas por las Corporaciones, una vez instituídas éstas [1]). Los organismos centrales de coordinación — *El Consejo Corporativo*, encargado de estudiar la orientación a seguir en las reformas del Estado; *El Instituto Nacional del Trabajo*, que asegura el cumplimiento de las leyes obreras; *El Consejo Técnico de Comercio e Industria*, que asesora al Gobierno en la orientación y coordinación de la actividad social y económica — aseguran la congruencia que debe existir entre el Estado y los organismos corporativos.

Corona a este andamiaje gremial la Cámara Corporativa que representa el conjunto de todos los intereses sociales, ya se trate de orden económico, administrativo o cultural, e integra, apareado con la Cámara de Representantes — cuerpo exclusivamente político — el poder legislativo del Estado. La Cámara Corporativa está dividida en veinticinco secciones que corresponden a tantos sectores de las actividades morales, in-

[1]) Cfr. Odette Samson, *Le corporatisme au Portugal*, pág. 89 y sig.

telectuales y económicas de la nación portuguesa, y ellas son: 1º) Cereales y Ganadería; 2º) Vinos; 3º) Productos forestales; 4º) Producción agrícola indiferenciada; 5º) Pescados y conservas; 6º) Minas, canteras y productos químicos; 7º) Productos textiles; 8º) Electricidad; 9º) Construcción y materiales de Construcción; 10º) Transportes; 11º) Artes gráficas y Prensa; 12º) Créditos y Seguros; 13º) Actividades comerciales indiferenciadas; 14º) Turismo; 15º) Intereses espirituales y morales; 16º) Ciencias y Letras; 17º) Educación física y Deportes; 18º) Política y Administración general; 19º) Defensa Nacional; 20º) Justicia; 21º) Trabajos públicos y Comunicaciones; 22º) Política y Economía Colonial; 23º) Administración local; 24º) Finanzas y Economía General; 25º) Bellas Artes.

Cada una de las secciones está constituída de la siguiente manera:

A) 1ª SECCIÓN: *Cereales y Ganadería*. 6 miembros de los cuales:

1 representante es de la Producción. Federación nacional de los productores del trigo;
1 representante de las otras ramas de la producción de los cereales;
1 representante de los fabricantes de harina. Federación Nacional de la Industria de la Mollenda;
1 representante de la panificación;
1 representante del trabajo agrícola;
1 representante del trabajo industrial (elegido en el seno de los sindicatos nacionales de los obreros panaderos);

B) 2ª SECCIÓN: *Vinos*. 5 miembros, integrados por:

1 representante de la producción de los vinos espirituosos y de los vinos finos. Federación de Vinicultores de la región del Douro, Unión vinícola de Carcavelos, Unión vinícola del Muscat de Setúbal;
1 representante de la producción de vinos ordinarios y de sus derivados. Federación nacional de viticultores del Centro y del Sud de Portugal (Federación de viticultores de Dâo, Cave regional de Collares, Unión Vinícilo de Bucelas;
1 representante de la exportación de vinos espirituosos y finos. Gremio de exportadores de vinos de Porto y Gre-

mios de exportadores de vinos de Carcavelos y de Muscat de Setúbal;
1 representante de exportación de vinos ordinarios. Gremios del Comercio de la Exportación de vinos y Gremios de los exportadores de vinos de Bucelas;
1 representante del trabajo vitícola.

C) 3ª Sección: *Productos forestales*. 3 miembros integrados por:
2 representantes de la producción;
1 representante de la exportación.

D) 4ª Sección: *Producción agrícola indiferenciada*, integrada por 2 miembros:
1 representante de la producción agrícola. Fruto y Productos hortícolas;
1 representante del comercio y de la exportación.

E) 5ª Sección: *Pescados y Conservas*. 4 miembros integrados por:
1 representante de la Industria de Conservas (Unión de industriales y exportadores de conservas de pescados);
1 representante del trabajo industrial (elegido del seno de los Sindicatos Nacionales de obreros de la industria de conservas);
1 representante del trabajo de pesca (elegido en el seno de los Sindicatos de Pescadores);
1 representante de los empresarios de la Pesca.

F) 6ª Sección: *Minas, aguas minerales, canteras y productos químicos*. 3 miembros, integrados por:
1 representante de empresas mineras de explotación de canteras;
2 representantes de las industrias químicas, comprendidas las curtiembres.

G) 7ª Sección: *Productos textiles*. 4 miembros integrados por:
1 representante de la Industria de hilados y del tejido del algodón;
1 representante de la Industria del hilado y del tejido de la lana;
1 representante del comercio de lanas o de algodones;

1 representante del trabajo industrial (elegido en el seno de los Sindicatos nacionales de las Industrias textiles).

H) 8ª Sección: *Electricidad.* 2 miembros integrados por:
1 representante de empresas productoras de electricidad;
1 representante de los distribuidores.

I) 9ª Sección: *Construcción y materiales de construcción.* 4 miembros integrados por:
2 representantes de las industrias de los materiales de construcción;
1 representante de las empresas de construcción;
1 representante del Sindicato nacional de los constructores civiles.

J) 10ª Sección: *Transportes.* 5 miembros integrados por:
1 representante de las empresas de navegación;
1 representante de las empresas ferroviarias;
1 representante de las empresas de transporte automotor;
1 representante del trabajo marítimo (elegido en el seno de los Sindicatos nacionales de los obreros marítimos);
1 representante del trabajo ferroviario (elegido en el seno de los Sindicatos Nacionales del personal ferroviario).

K) 11ª Sección: *Artes gráficas y Prensa.* 4 miembros integrados por:
1 representante de las Industrias gráficas;
1 representante de las empresas de la Prensa;
1 representante del Sindicato nacional de los Periodistas;
1 representante del trabajo tipográfico (elegido en el seno de los Sindicatos nacionales de Tipógrafos).

M) 12ª Sección: *Créditos y Seguros.* 3 miembros integrados por:
1 representante de los establecimientos de Créditos;
1 representante de las empresas de seguros (Gremios de los aseguradores);
1 representante del trabajo (elegido en el seno de los Sindicatos nacionales de los Empleados de Bancos y de Seguros).

N) 13ª Sección: *Actividades comerciales indiferenciadas,* 3 mlembros integrados por:
2 representantes del comercio al por mayor y menor;

1 representante del trabajo (elegido por los Sindicatos nacionales de empleados de negocios minoristas).

O) 14ª Sección: *Turismo;* 2 miembros integrados por:
1 representante de empresas de hospedajes;
1 representante de las diferentes empresas relacionadas al turismo.

P) 15ª Sección: *Intereses espirituales y morales,* 4 miembros integrados por:
1 representante de la Iglesia Católica;
1 representante de los Institutos de Misiones;
1 representante de las "Misericordias";
1 representante de las otras instituciones de asistencia privada.

Q) 16ª Sección: *Ciencias y Letras,* 3 miembros integrados por:
1 representante de las Academias e Institutos de alta cultura científica o literaria;
1 representante de las Universidades;
1 representante de la Junta nacional de la Educación.

R) 17ª Sección: *Educación física y Deportes,* 3 miembros integrados por:
1 representante del Comité olímpico portugués;
1 representante de las Federaciones deportivas;
1 médico especializado en las cuestiones de educación física.

S) 18ª Sección: *Política y Administración general,* 3 miembros.

T) 19ª Sección: *Defensa Nacional,* 2 miembros.

U) 20ª Sección: *Justicia,* 2 miembros.

V) 21ª Sección: *Trabajos públicos y Comunicaciones,* 2 miembros.

X) 22ª Sección: *Política y Economía Colonial,* 3 miembros.

Y) 23ª Sección: *Administración local,* 8 miembros integrados por:
1 representante de la Municipalidad de Lisboa;
1 representante de la Municipalidad de Porto;
1 representante de las otras Municipalidades urbanas del Continente;

1 representante de las Municipalidades rurales al Norte del Douro;
1 representante de las Municipalidades rurales entre el Douro y Tejo;
1 representante de las Municipalidades rurales del Sur de Tejo;
1 representante de las Municipalidades del Archipiélago de Maderos y de Porto Santo;
1 representante de las Municipalidades de las Islas Azores.

Z) 24ª SECCIÓN: *Finanzas y Economía General*, 3 miembros.

A!) 25ª SECCIÓN: *Bellas Artes*, 3 miembros integrados por:
1 representante de las Academias y Sociedades de Bellas Artes;
1 representante del Sindicato nacional de los Arquitectos;
1 representante del Sindicato nacional de músicos.

Por el artículo 4º del decreto 24.683 se establece que también pertenecen a la Cámara Corporativa:

a) Abogados (Orden de los Abogados);
b) Médicos (Orden de los Médicos);
c) Ingenieros (Orden de los Ingenieros);
d) Agrónomos y Veterinarios [1]).

A la Cámara Corporativa le corresponde emitir dictamen sobre todas las propuestas o proyectos de ley y Tratados internacionales que sean presentados a la Asamblea nacional. Este dictamen debe ser emitido antes de comenzar su discusión en la Asamblea. El dictamen será dado dentro de los treinta días o del plazo que la Asamblea fije, si se considerase de urgencia el proyecto; y si estos plazos se agotaran sin haber emitido el dictamen, la Cámara de Representantes queda habilitada para empezar su discusión. La Cámara Corporativa puede sustituir el proyecto que le es sometido a su consideración por otro, y, si el gobierno o un diputado lo adopta, será discutido juntamente con el originario. La Cámara Corporativa funciona durante el período de sesiones de la Asamblea nacional y por secciones especializadas, pudiendo, sin embargo, reunirse dos o más secciones o todas ellas, si el proyecto en estudio así lo exige.

1) Cfr. ODETTE SAMSON, *Le corporatisme au Portugal*, pág. 142 y sig.

Escapa a la finalidad de este capítulo de nuestro libro hacer la valoración de cada una de las estructuras estatales estudiadas; pero no obstante ello, queremos destacar que las fuerzas gremiales en el Estado portugués — en fuerte contraste con los Estados totalitarios que se consideran *sindicalistas integrales* — tienen una doble función: activa la una, cuando fuera de la actividad política obran como agentes de la auto-organización de los intereses específicos, y secundaria la otra, cuando estructuradas en la Cámara Corporativa actúan como cuerpo consultivo del poder legislativo, es decir, sin intervenir de manera directa y efectiva en la formación de la voluntad estatal. Un elemento instrumental, lateral, oblicuo, como es el económico, no puede plasmar, por sí solo, la voluntad normativa del Estado, que es siempre, necesariamente, función política. Solamente en la cosmovisión materialista del burgués y del marxista — anverso y reverso de la misma medalla — fué posible economificar unilateralmente los fines del Estado y considerar posible su reducción a una empresa económica; transformar el gobierno político de los hombres en *una administración de las cosas y del proceso de producción*, como lo afirmaba Engels con palabras tomadas del candoroso Conde de Saint Simón.

REGISTRO ALFABÉTICO DE NOMBRES

A

Abramson A., 318.
Acollas E., 177.
Acquapendente F., 117.
Acuña Hernando, 14.
Aftalión Enrique R., 4.
Agrelo Pedro J., 79.
Agrícola G., 117.
Agustín San, 13, 108, 147, 148, 193.
Alberdi, Juan B., 13, 20, 21, 23, 70, 72, 237.
Alberini Coriolano, 20, 21.
Alcorta Diego, 18.
Aldag, 67.
Althusio, 172.
Amadeo Rómulo, 285.
Ambrosini G., 305, 325.
Anschütz G., 82, 90.
Antonio de Firenze San, 109.
Aquino Santo Tomás de, 17, 30, 43, 49, 105, 108, 109, 113, 129, 130, 193, 203, 205, 216, 272, 319.
Aranda, 16.
Arcipreste de Hita, 111.
Aron Raymond, 255.
Aristóteles, 17, 30, 37, 131, 285.
Atger, 44.
Athayde Tristán de, 174.
Aubry M., 341.
Ayala Francisco, 4, 8, 37, 63, 91, 95, 96, 97, 130, 165, 166, 192, 194, 195, 243, 247.
Azcárate Pablo, 189.

B

Bacon, 27.
Ballarati G., 324.
Barthelemy J., 317.
Banzi A., 297.
Barrés Maurice, 240.
Battino R., 292.
Bauer A., 166.
Bebel, 310.
Belgrano J. M., 17.
Belon Pedro, 117.
Benedetti Isidoro de, 4.
Benthan, 31, 188.
Berceo Gonzalo de, 115.
Berkeley, 148, 150.
Bernard Claude, 215.
Bernardo San, 13.
Bertrand-Barraud, 242.
Beuve-Mery H., 130.
Bergson H., 152, 230, 231, 257, 259, 274, 275.
Bigne de Villeneuve M., 72.
Bodda P., 61, 301.
Bolingbrocke, 72, 75, 76.
Bollnow Otto F., 53.
Bodin J., 15, 131, 132, 173, 296.
Boissier L., 326.
Borkenau F., 262.
Bonnard Roger, 215, 343, 344, 346.
Bonnecase J., 363.
Bonucci A., 193.
Bortolotto C., 295, 303.
Bottai J., 209.

Bousquet G. H., 262.
Boutmy E., 44, 175. 176.
Bouvier-Ayan M., 354.
Bouvillus Carolus, 121, 125.
Blackstone, 93.
Braunias, 329.
Breillart-Milhaud M., 299.
Brethe de la Gressaye J., 353.
Bruno G., 122, 125. 127.
Bruno Rivarola Francisco, 79.
Buffon, 17.
Burckhardt J., 118.

C

Cahorsine, 113.
Caillois R., 259.
Calvino, 141, 143.
Calhoun, 323.
Campanella T., 125, 126, 127.
Campe, 183, 184.
Capitant R., 135.
Carbonaro S., 305.
Carr-Saunders, 224, 225, 226.
Carré de Malberg, 76, 81.
Carner José, 73.
Cassirer E., 120, 121, 122, 124. 125, 128.
Catón, 39.
Cicerón, 39, 131. 193.
Cineas, 40.
Clode Walter, 67.
Colm G., 248.
Colombo, 117.
Colón Cristóbal, 116.
Collotti F., 157.
Copérnico, 116.
Comte Augusto, 103, 209, 214, 215.
Condorcet, 17, 21. 219.
Condorelli O., 157.
Constant B., 179, 180, 181, 182, 183, 237.
Corneille, 161.
Cornil G., 255.
Cossio Carlos, 4, 36.
Costomagna C., 295.
Cousin, 20.
Couzinet P., 356.
Covarrubias, 130.
Croce B., 178, 179.
Cromwell, 73, 163, 173.
Cueva Juan de la, 14.
Cusano Cardenal, 121, 128.

Ch

Chamberlain St., 31, 335.
Chapelier, 178.
Charlier Robert-Edouard, 330.
Chazal, 221.
Chenier, 222.
Chevallier J. J., 78.

D

D'Alembert, 219.
D'Aló G., 325.
Dandieu, 68.
Dante, 113.
Darwin, 188.
Daunou, 18.
Delaisi F., 278.
Del Vecchio G., 277, 289.
Demolins, 357.
Dendias M., 279.
Derisi Octavio N., 107.
Dermenghem E., 130.
Dervey, 208.
Descartes, 13, 17, 93, 95, 96, 117, 147, 148, 149, 174, 203.
Díaz Mariano, 298.
Dicey A. V., 93.
Dilthey, 33, 34, 53, 81, 117, 118. 184, 220, 257.
Donati Donato, 300.
Donoso Cortés Juan, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 275.
Duguit L., 156, 173, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 279.
Duquesne J., 349.
Dumont E., 170.
Duodo P., 165.
Durkein, 213.

E

Echeverría Esteban, 20, 21.
Enhenfels C., 52, 53.
Eisenmann Ch., 76.
Eldon Lord, 92.
Emerson R., 322.
Engels, 31, 309, 310, 375.
Epicuro, 31.
Erasmo, 128.
Erlik M. E., 173.
Espinoza, 17, 20. 150.
Eustache, 117.

F

Fabricio, 40.
Falco Mario, 297.
Fallope, 117.
Fanfani A., 111, 138, 139, 141, 143, 144.
Febvre Lucien, 158.
Feist E., 131.
Feraci V., 305.
Fernández de Agüero M., 18.
Ferro A., 357, 363.
Fichte, 193, 203.
Frank Hans, 350.
Freund M., 256.
Friesenhahn E., 82.
Fuller J. F. Ch., 253.
Funes Deén, 17. 18.

G

Galileo, 27, 117.
Garay Benjamín de, 174.
García Morente M., 151.
García Olano F., 4.
Gaos José, 38, 153, 170, 248.
Geiger T., 248.
Gentile G., 122, 126, 127, 291, 292, 293, 294, 297, 301.
George Stefan, 257.
Gerber C. F., 197, 199.
Gesner, 117.
Giese F., 340.
Ginsberg M., 262.
Giraud E., 279.
Gobineau Conde de, 31, 203, 335, 342.
Goebbels, 334.
Goïchbarg. 309.
Grabman M., 104.
Greco, 14.
Grocio Hugo, 193.
Groethuysen B., 168,
Grondin, 176.
Groppali A., 172, 305.
Günter H., 342.
Gurvich G., 248.

H

Halbwachs M., 166.
Halévy D., 250, 260.
Halévy E., 231.
Haller Ludwig von, 296.
Hänsel, 156.
Hardenberg, 220.
Härtle H., 209.
Hauriou M., 31, 78, 241, 212, 319.
Hegel, 21, 31, 37, 38, 47, 94, 148, 156, 177, 203, 291, 292, 293, 297, 349.
Heller H., 48, 49, 51, 52, 61, 86, 98, 157, 187, 200, 277, 284, 290, 295.
Helvetius, 219.
Herder, 20, 21.
Hermens A. F., 278.
Heyne Rainer, 257, 266.
Heyraud Ch., 242.
Hildebrand Dietrich von, 207.
Hippel, 67.
Hitler, 281, 335, 336, 337, 338, 339, 341.
Hobbes T., 28, 29, 132, 133, 134, 135, 173, 179, 180, 209, 220, 266.
Hoehn R., 75.
Horn M. W., 160.
Huber E., 347, 348.

Humboldt W., 183, 184, 185, 186, 187.
Hume, 148, 150.
Huyghens, 177.

I

Ihering, 81, 257, 258.
Imas Eugenio, 107, 172.
Inocencio IV, 113.

J

James W., 208.
Janssen, 319.
Jarlot G., 354.
Jaspers Carl, 34, 234, 235.
Jellinek, 49, 50, 51, 80, 81, 89, 163, 175, 176, 197, 198, 199.
Jemolo A. C., 302.
Jenofonte, 39.
Jerusalem F. W., 82.
Joël Carl, 132.
Joffre G., 358.
Juan de la Cruz San, 14.
Justo Alberto M., 4.

K

Kaufman F., 67.
Kaufman V. E., 196.
Kant, 96, 126, 143, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 172, 173, 185, 187, 203.
Keller Robert von, 114, 162.
Kelsen Hans, 45, 46, 47, 66, 81, 83, 199, 200, 201, 202, 275, 276, 279, 345, 346.
Keplero, 27.
Kierkegaard S., 257.
Kiéfé, 68.
Kleinhappen J., 130.
Koellreuter O., 341.
Koung-Yoeh, 170.
Krieck, 335.
Krupa Hans, 266.

L

Labrousse R., 130, 220, 221, 222.
Lachapelle G., 238.
Lacroix Jean, 240.
Lachance Louis, 129.
Lafinur Crisóstomo, 18.
Lametrie, 207.
Larenz Carl, 349.
Lascano David, 82.
Laski H., 68, 210, 278.
Lasserre P., 260.
Lastarria, 20.
Lavergne B., 354.
Laun R., 84.
Le Four L., 274.
Legaz Lacambra L., 46, 47, 280.
Legón Faustino J., 9, 72.
Leibholz G., 67, 86, 237, 239, 280, 281, 284, 290.
Leibniz, 148, 150.
Le Mercier de la R., 91.
Lenin, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 356.
Leontovitsch V., 320.
Leon Paul L., 172.
Leroux, 21.
Leroux Robert, 184.
Le Peletier M., 221.
Le Play, 357.
Levi L. R., 305.
Lewandowski M., 357.
Lewis L., 318.
Licurgo, 29.
Linares Quintana S. V., 285.
Litt Theodor, 107.
Locke J., 72, 73, 74, 75, 76, 148, 150, 176.
Lollini V. E., 151.
Lope de Vega, 14.
López Vicente F., 20.
Llorens Eduardo L., 65, 322.
Lotz J. B., 107.
Lo Verde J., 68.
Loyola Ignacio San, 13.
Lubienski Z., 135.

Lutero, 15, 141, 143
Luis de León Fray, 14

M

Macedonio N., 302.
Maquiavelo, 12, 13, 129, 131, 132 157, 163, 173, 209, 298.
Marcaggi V., 176.
Maistre J. de, 177.
Maggiore G., 105, 297, 357.
Malebranche, 17, 148, 150.
Malvagna Simone, 256.
Manhein E., 91.
Mannhein Carl, 243, 215, 246, 249, 250, 251, 252, 253.
Manetti G., 121, 122.
Mariana, 130.
Maritain J., 107, 108, 109, 255, 285.
Mankiewiecz H., 335, 337.
Manoïlesco M., 282, 353.
Mantoux P., 231.
Martínez Paz E., 17.
Mattei Rodolfo de, 242, 247.
Marx C., 31, 203, 208, 209, 257.
Maurrás Ch., 257.
Medina Echavarría, 145, 146, 196, 209.
Menéndez Pidal R., 15.
Mendizábal Alfredo, 108, 350.
Merkl A., 354.
Mesnard Pierre, 130.
Michel Suzanne, 48.
Michels R., 89.
Mill Stuart J., 31, 188, 189, 190, 191.
Minguijón Salvador, 104.
Mirabeau, 170, 183.
Mirkinne-Guetzévich B., 82, 326.
Moede W., 248.
Mohl von, 60.
Molina L., 130.
Molotov, 313, 314.
Montaigne, 174.
Montesquieu, 48, 64, 72, 76, 77, 78, 79, 80, 172, 173, 219.
Morales, 14.
Moreau-Reibel J., 132.
Moreno Mariano, 18, 79.
Mosca Gaetano, 242.
Moyano Crespo R., 363.
Muir R., 250.
Müller Adam, 19.
Münch F., 178.
Muret Maurice, 86.
Mussolini B., 130, 216, 246, 261, 280, 291, 296, 298, 299, 363.

N

Nawiasky, 67.
Necker, 91, 92.
Newton, 13, 17, 117.
Nicolai H., 339, 344, 345, 350.
Nietzsche, 209, 219, 256.
Numa, 39.

O

O'Connell Alfredo, 4.
Oliveira Zalazar, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363.
Oppenheimer F., 160.
Orlando M., 314.
Ortega y Gasset J., 35, 148, 240.
Ostrogorski F., 160.

P

Palizzy B., 117.
Panunzio S., 53, 60.
Paré A., 117.
Pareto Vilfredo, 242, 261, 262, 263, 264, 265, 294.
Péguy Ch., 257.
Perticone G., 184.
Pereira Do Santos F., 361, 364.
Petrarca, 119.
Philippe P., 272.
Pico della Mirándola, 121, 122, 123, 124.
Pierce, 208.

Pina La C., 100.
Pirenne H., 114.
Pitou C., 330.
Pitro, 40.
Porte Marcel, 231.
Poggi A., 154.
Polibio, 39, 131.
Pommerich H., 342.
Pomponazzi, 120, 121.
Posadas Adolfo, 175, 254.
Platón, 39, 131, 148, 193, 281.
Plutarco, 39.
Protágoras, 32, 286.
Proudhon, 257.
Preus H., 279, 322.
Purciarelli Eugenio, 53.
Puchta, 349.

Q

Quinet E., 20.
Quiroga Juan Facundo, 19.
Quesnay, 174, 219.

R

Rabelais, 174.
Radbruch G., 90, 239, 275, 276, 277.
Ranelletti O., 300.
Raschhofer, 297.
Rathenau W., 250.
Rauschning H., 247.
Rau Enrique, 339.
Ravignani E., 79.
Recasens Siches L., 99, 130.
Renan, 257.
Renard G., 272, 361.
Río Manuel, 4.
Ríos de los Fernando, 49.
Rivadavia Bernardino, 18, 21.
Rocco Alfredo, 289.
Roger, 322.
Romero Francisco, 34, 206.
Rommen H., 130, 273.
Rosenberg A., 334, 335, 339, 342.
Rosas Juan Manuel, 18, 19, 22, 23.
Rosa José María, 88.
Rousseau, 39, 44, 87, 88, 96, 156, 172, 173, 175, 180, 184, 203, 220, 256, 296.
Rousset Gueydan de, 344.
Rouzic Louis, 242.
Ruggiero de, 179.

S

Saavedra Fajardo F., 130.
Saldías A., 19.
Salemi G., 279.
Sampay Arturo Enrique, 7, 83, 235.
Samson O., 366, 369, 374.
Sánchez Chopitea J. A., 4.
Sánchez Sarto M., 28, 227.
Sarmiento D. F., 10, 20.
Saint Simon, 177, 375.
Sastre Víctor, 257.
Savigni, 349.
Scheler Max, 168, 170, 208, 217, 248.
Schelting von A., 50.
Schelling, 21, 349.
Schmitt Carl, 36, 37, 43, 44, 47, 61, 74, 99, 190, 193, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 346, 347, 350.
Schmitt M., 118.
Schiller, 208.
Schlesinger L., 330.
Schweinichen O., 61.
Schweitzer Albert, 32.
Semichon R., 354.
Sepich J. R., 32.
Seydel, 296, 322, 323.
Shaftesbury, 72.
Sichel W. S., 76.
Sieyes, 75, 99, 170, 171, 172, 223, 296.
Sigalas Alex de, 319.
Silvyus, 117.
Simmel G., 248.
Smith Adam, 175.
Sócrates, 39.
Solón, 29.
Sokolowsky P., 255.

Sombart Werner, 64, 138, 161, 168, 169.
Sorel G., 163, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 266, 345.
Soto, 130.
Spann O., 281, 317, 354, 355.
Spencer, 31, 188, 209, 210, 245.
Spengler O., 24.
Spiess W., 144.
Spósito G., 295.
Stalin, 280, 281, 315, 316, 317, 330.
Stein Lorenz von, 277.
Stoffel Grete, 342.
Suárez Francisco, 13. 130. 273.

T

Tarde G., 248.
Tarnheyden T., 345, 346.
Tawney R. H., 109, 111, 114, 122.
Tazerout M., 282.
Tejerina G., 201.
Teresa de Ávila Santa, 14, 168.
Tischleder P., 130.
Thoma R., 82, 90, 339.
Trachtenberg B., 324.
Treves Renato, 62, 196, 203, 209.
Trentin S., 278.
Triepel 67, 88.
Tönnies F., 92, 144, 145.
Torau-Boyle X., 335.
Tour du Pin, Marqués de la, 353, 354.
Turgot, 219.

U

Ulpiano, 346.

V

Valla Lorenzo, 119, 120, 121.
Valli L., 254.
Vesale, 117.
Vico G., 257.
Vialatoux J., 29, 109, 135.
Vichniac M., 328.
Vierkandt A., 255, 274.
Vinci Leonardo de, 117.
Vitoria Francisco de, 14, 130.
Vogt, 208.
Voltaire, 16, 39, 219.
Vuoli R., 303, 304.

W

Warchasvky S. L., 326.
Weber Alfred, 255, 273, 278.
Weber A. F., 226, 227.
Weber Max, 50, 51, 64, 136, 138, 141, 142, 143, 146, 241, 242.
Wells H. G., 236.
Wilk Kurt, 266.
Willcox W. F., 224.
Willoughby, 322.
Whitehead, 117.
Wohlhaupte E., 114.

Z

Zangara V., 305.